SCHELLING

Bruno
o sobre el principio divino y natural de las cosas

La obra *Bruno* pertenece a la filosofía de la naturaleza de Schelling. Sin embargo está escrita en la época estética del autor, poco después del *Sistema del Idealismo Trascendental*, donde define la belleza como presencia de lo infinito en lo finito. Esta definición implica toda la naturaleza y el universo entero. La originalidad, relevancia y belleza de este diálogo ha pasado casi desapercibida.

epublibre
X ANIVERSARIO

Friedrich Schelling

BRUNO

o sobre el principio divino y natural de las cosas

ePub r1.0
Titivillus 27.09.2023

Título original: *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*
Friedrich Schelling, 1802
Traducción: Francesc Pereña
Diseño de cubierta: diego77

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

PROJECTO SCRIPTORIUM
EX-LIBRIS
Titivillus in culina est

INTRODUCCIÓN

Apunte biográfico

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nace en Leonberg (Würtemberg) en 1775. Hijo de un pastor protestante, respiró desde su infancia los aires de la mística suaba, que se cuenta entre las múltiples influencias que configuran su compleja personalidad intelectual. Por su precocidad es admitido a la edad de quince años en el seminario protestante de Tübingen, donde, cinco años más joven que ellos, coincide con Hölderlin y Hegel. Uno de los tres grandes suabos formula en el famoso «programa de sistema» (1796), el proyecto común de un «sistema de la libertad» que, recogiendo el espíritu de la época, resume en verdad el programa del idealismo, sus raíces y sus ambiciones.

Poco interesado en seguir la carrera eclesiástica, Schelling acepta en Leipzig un puesto de preceptor privado; pero en 1798, y gracias a la mediación de Fichte y Goethe, favorablemente impresionados por sus primeras obras, obtiene una cátedra en Jena, cuna del romanticismo y centro de la cultura alemana de la época. Allí se convierte en el filósofo del círculo romántico y alcanza el cénit de su producción y de su gloria. Entabla relaciones sentimentales con Carolina, esposa de A. W. Schlegel, doce años mayor que él. Edita una *Revista de física especulativa* y, desaparecida ésta y en colaboración con Hegel, llegado a Jena en 1801, el *Diario crítico de filosofía*.

El distanciamiento progresivo de Fichte conduce, después de una relevante polémica, a la ruptura definitiva, que se concreta en la «filosofía de la identidad», que marca el hito por el que

Schelling pasa a la historia de la filosofía como el representante del llamado «idealismo objetivo». En 1803, Schelling contrae matrimonio con Carolina y se traslada, como muchos otros miembros del círculo de Jena, a la nueva universidad de Würzburg; pero los cambios políticos en Baviera hacen que sea llamado a München (1806) para ocupar el cargo de secretario de la Academia de Bellas Artes.

A la gloria precoz de Schelling sucede una decadencia también precoz, y la producción fácil e ininterrumpida deja paso a las dificultades, las dudas y prácticamente al silencio. En 1809 publica su última gran obra, *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*. El mismo año muere repentinamente Carolina, y Schelling queda sumido en una profunda depresión. En 1810 se traslada a Stuttgart, donde dicta lecciones privadas a un grupo de amigos. De regreso a München se casa con Paulina Gotter; el nuevo matrimonio le procura una vida familiar estable y feliz pero no le devuelve la gloria pretérita, y el ambicioso proyecto de *Las edades del mundo* se queda en el «Libro del pasado».

En 1820, Schelling acepta un puesto de profesor libre (desligado de las obligaciones docentes regulares) en Erlangen y en 1827 pasa a ocupar la cátedra de filosofía en München, donde expone su «filosofía positiva» (filosofía de la mitología y de la revelación). En 1841, Schelling es llamado a Berlín por Federico-Guillermo IV, que le encomienda la tarea de «extirpar la simiente del dragón del hegelianismo», y ve llegada la hora de desquitarse del gran rival que «comiendo su pan» y robándole sus ideas se ha encumbrado al trono de la filosofía al tiempo que él vivía amargamente su ocaso. Pero la expectación de las primeras lecciones (Jaspers habla del «último gran acontecimiento universitario») y el entusiasmo inicial de alguno de sus eminentes oyentes (Kierkegaard exulta de gozo cuando oye la palabra «realidad») dejan paso bien pronto a la decepción y a la deserción.

En 1845, Schelling interrumpe sus lecciones a causa de haber perdido un proceso por la publicación, por Paulus, de su *Filosofía de la revelación*, y trabaja en la elaboración de la «filosofía racional» hasta su muerte en Bad-Ragaz (Suiza) en 1856. Sólo a la piedad filial de Fritz Schelling, que la publicó póstumamente, se debe que la «filosofía positiva» haya sido rescatada del olvido.

Las filosofías de Schelling

Si H. Heine tiene razón al afirmar que Schelling se limita a filosofar pero es incapaz de producir una filosofía, acaso podamos comprender por qué debemos hacer uso del plural para hablar de la filosofía de Schelling: Schelling tiene muchas filosofías porque no tiene ninguna. Su producción, fragmentaria, perpetuamente inconclusa, plagada de altibajos y cambios de rumbo, así parece indicarlo. La condición de elemento de transición entre Fichte y Hegel que le otorga la historia de la filosofía no contribuye más que en parte a la definición de su figura intelectual, pues le priva de tener en sí mismo su principio y su final. Pero ahora que sabemos que es algo más que un «eslabón intermedio» no sabemos decir qué. Sin duda, el carácter de la obra nos dice algo, tal vez mucho, de la errática personalidad del autor. Pero esto es menos interesante que el hecho de que Schelling es un vivo ejemplo de que la dimensión problemática de la filosofía excede toda arquitectónica de la razón, por muy absoluta que ésta se pretenda.

En sus inicios, Schelling adopta el punto de vista trascendental de Fichte. El título de su primera obra importante, *Del Yo como principio de la filosofía*, es suficientemente expresivo en este sentido. Pero bien pronto este punto de vista se revela insuficiente, y ya las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* dejan entrever el problema: el subjetivismo fichteano, pese a sus ventajas como «filosofía de la libertad», difícilmente puede excluir la exigencia de un sistema de la necesidad. Si Kant y Fichte son la filosofía, no lo es menos Spinoza, como había quedado claro después de la «disputa del spinozismo» desatada por Jacobi, de im-

portancia capital en la cultura alemana de la época. Siendo así, el Yo, en cuanto tal, no reunía las condiciones del ser absoluto que el sistema requería.

Pero además la filosofía de Fichte se compaginaba mal con la exaltación romántica de la naturaleza: reducía a ésta a la condición de campo de acción del Yo. De ahí que Schelling se distancie de Fichte elaborando una filosofía de la naturaleza, que expone en obras como *Ideas para una filosofía de la naturaleza (1797), Sobre el alma del mundo* (1798) y *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural* (1799). Schelling, que, con su avidez acostumbrada, se informa de los avances científicos de la época, se aparta de la línea propiamente científica para proponer una «física especulativa» en la que la naturaleza aparece como un organismo del que emerge, a través de un proceso gradual regido por una polaridad de fuerzas, la conciencia humana. Se trata, por tanto, de la unidad de sujeto y objeto construida desde el objeto.

Pero dicha unidad puede ser construida también en la dirección opuesta, es decir, desde el punto de vista trascendental. Así, en 1800 Schelling publica el *Sistema del idealismo trascendental*, su obra más acabada, donde se nos muestra cómo se generan desde el sujeto el mundo natural y el mundo de la libertad, y cómo ambos se unen en la obra de arte. Schelling entiende la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental como complementarias y las enseña alternativamente en Jena.

No podía ser ésta, sin embargo, la solución definitiva; era preciso dar el paso que conduce al «sistema de la identidad», que Schelling expone por primera vez en *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801): el absoluto no es objeto ni sujeto sino la identidad o indiferencia de ambos, que subyace tanto al mundo natural (bajo el predominio cuantitativo de lo objetivo) como al mundo humano (bajo el predominio de lo subjetivo). El saber se instala en esta indiferencia absoluta como en un «pistoletazo», por una intuición intelectual caracterizada por «la abstracción del que in-

tuye», es decir, liberada de las cadenas del sujeto trascendental fichteano.

Cuando Hegel, que se había puesto del lado de Schelling en la polémica con Fichte, dice en 1807 que el absoluto schellingiano es «como la noche, en que todas las vacas son negras», Schelling está ya más lejos de su filosofía de la identidad que el propio Hegel. Si éste introduce en el absoluto la negatividad como principio del proceso dialéctico de autodesenvolvimiento cuyo «resultado» es la identidad diferenciada, llevando así a su culminación el movimiento idealista, Schelling ha abandonado ya el suelo del idealismo en su replanteamiento del problema de la libertad como «facultad del bien y del mal». El concepto «real y vivo» de libertad condena al idealismo, que sólo da el concepto «formal» a ser una filosofía parcial. El problema de la libertad real exige la distinción entre la existencia de Dios y la «naturaleza» en Dios, donde la libertad hunde sus raíces. Esta diferencia no puede «superarse», porque el «ser originario» «no se resuelve en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fondo».

El «escrito sobre la libertad» de 1809 marca el punto de inflexión hacia el «segundo Schelling», esto es, hacia la «filosofía positiva». El ambicioso proyecto gnóstico y teosófico de «las edades del mundo», basado en la «doctrina de las potencias», acaba en fracaso; pero de sus ruinas saldrán los materiales de la llamada «filosofía tardía», *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*, que recogen las lecciones dictadas en München y Berlín y corresponden a los cuatro últimos volúmenes de la obra completa.

El proyecto de una filosofía religiosa o, en expresión de Schelling, de una «religión filosófica», va ligado en la última época a la tesis de la necesaria división de la filosofía en «filosofía negativa», que se ocupa de la esencia de las cosas, y «filosofía positiva», que se ocupa de la existencia. Con esta división, Schelling quiere otorgar al idealismo el lugar que le corresponde como filosofía negativa o «puramente racional». El gran error de Hegel y —

aquí Schelling vacila— acaso de su propia filosofía de la identidad, ha sido confundir la esencia con la existencia, el ser con el concepto, en suma no reconocer que la «razón pura», librada a sus propias fuerzas, padece una «infinita carencia de ser», una «impotencia» esencial, de la que se salva tan sólo por un «empirismo superior», por la filosofía positiva propiamente dicha.

Bruno, o del principio divino y natural de las cosas

La obra que presentamos, escrita en 1802, es, por su forma, atípica en la producción de su autor, pero pone de manifiesto como pocas otras los motivos profundos, las ambiciones y, sí, también las flaquezas de una filosofía que, al decir de Jaspers, «estimula y paraliza» a la vez y pasa fácilmente «de la verdad al absurdo». Pertenece al momento álgido de la plural obra de Schelling: el período de la «identidad», aunque contrasta vivamente, por su vuelo estético, con la obra inmediatamente precedente, *Exposición de mi sistema de filosofía*, donde, de acuerdo con los inevitables cánones spinozianos, la verdad se expresa en un rígido sistema de proposiciones abstractas.

En el *Bruno*, Schelling da rienda suelta a las tendencias que hacen de él el filósofo del romanticismo, de la unidad de la belleza y la verdad, de arte y filosofía. Ciertamente un motivo platónico, y la inusual forma dialógica se mira, sin duda, en el espejo del gran ateniense. Pero, más allá de la forma y de la inspiración, encontramos en el *Bruno* una reformulación de la teoría de las ideas e incluso una reedición del *Timeo* platónico. La vieja tradición a la que la obra pertenece se configura, empero, en torno a un principio (y un problema) fundamental: la verdad última no está en el dualismo, sino en su superación, en la unidad de lo múltiple, el «Hén-kaí-pan», el «uno-todo» del neoplatonismo, con sus variantes medievales, de Giordano Bruno (no es arbitrario el nombre del principal personaje del diálogo), de la mística alemana (Eckhart), también de Spinoza. A dicha tradición pertenece el idealismo alemán en su conjunto, con la novedad de la introduc-

ción del planteamiento trascendental, presente en todo el diálogo y temática en su parte final.

El problema es, con todo, que la unidad absoluta no suprime la diferencia sino que la sostiene sin estar afectada por ella. Los opuestos (ideal-real, sujeto-objeto, infinito-finito, pensar-intuir, cuerpo-alma) son y se hacen uno en una unidad que en sí misma no tiene oposición. La fórmula de la verdad no es tanto «todo en uno» como «uno en todo», o mejor, «todo en todo»; esto es, en cada oposición y en cada uno de los opuestos están todas las demás oposiciones y todos los opuestos, bajo una unidad «no enturbiada», es decir, «pura», todo «diafanidad». El intento de desentrañar esta «maraña conceptual» es el intento del Bruno. La dificultad, no resuelta, del problema da lugar al tono arbitrario y asociativo, no argumentativo, de muchos de sus pasajes, que provocan una inevitable sensación de tomadura de pelo. Pero el penoso descenso de Schelling del pináculo de la gloria revela, entre otras cosas, una conciencia (trágica) de la dificultad, una conciencia que acaso está más cerca de la nuestra de lo que somos capaces de apreciarlo. ¡Quién sabe si no será el viejo Schelling el primer «postmoderno»!

Para finalizar, dos palabras sobre la traducción. Hemos traducido en general la expresión «*für sich*» por «por sí», en el bien entendido de que en casi todos los casos tiene también el significado de «para sí». En cuanto a la traducción de «*setzen*» por «poner» sólo nos cabe esperar que el texto no se resienta en demasía de la aparición de un término tan prosaico en el lugar de otro de tan alta raigambre especulativa.

Francesc Pereña
Profesor de antropología filosófica
en la Facultad de Filosofía
de la Universidad de Barcelona

BRUNO

o

sobre el principio
divino y natural de las cosas

ANSELMO: ¿Quieres repetirnos, Luciano, lo que afirmabas ayer, hablando del orden de los misterios, acerca de la verdad y la belleza?

LUCIANO: Mi opinión era que en muchas obras puede hallarse la más alta verdad sin que por ello les pueda ser concedido el galardón de la belleza.

ANSELMO: Tú, Alejandro, sostenías, por el contrario, que sólo la verdad satisface todas las exigencias del arte y que únicamente por medio de ella puede ser una obra verdaderamente bella.

ALEJANDRO: Así lo afirmaba.

ANSELMO: ¿Qué os parece si retomamos este discurso y decidimos ahora la disputa que ayer quedó pendiente, cuando llegó la hora de separarnos? Pues por fortuna no nos ha reunido de nuevo aquí cita convenida, sino secreta conformidad.

LUCIANO: Bienvenida sea toda ola del diálogo que nos retorne a la corriente del discurso.

ALEJANDRO: El celo del discurso en común que, comenzando quedamente y progresando con lentitud, acaba inflamándose intensamente hasta arrastrar a los participantes llenándolos a todos de aire, penetra cada vez más en el corazón del asunto.

ANSELMO: ¿No radicaba el origen de la disputa en lo que habíamos establecido acerca de los misterios y la mitología, así como sobre la relación entre los filósofos y los poetas?

LUCIANO: Así era.

ANSELMO: ¿No os parece bien que, prosiguiendo esta disputa, el discurso regrese al propio tiempo a su origen, a fin de que después podamos seguir edificando sin estorbos sobre un fundamento firmemente asentado?

ALEJANDRO: Excelente.

ANSELMO: Pues bien, tú, Luciano, al considerar que una obra, sin ser bella, puede tener la perfección de la suprema verdad, pareces llamar verdad a algo a lo que nosotros los filósofos quizá no otorgaríamos este nombre. Por el contrario, tú, Alejandro, al no conceder que una obra sea bella sino por su verdad, pones en duda que pueda haber un punto en que ambas, igualmente incondicionadas, ninguna dependiente de la otra o subordinada a ella, puedan ser, cada una por su lado, lo supremo, y por ende simplemente una y la misma cosa; que una pueda ocupar el lugar de la otra, y que la obra que sea expresión de aquel punto pueda ser contemplada, de manera absolutamente indiferente, bajo ambas propiedades. ¿No creéis que es necesario, ante todo, que tratemos de ponernos de acuerdo acerca de lo que hay que llamar verdad y belleza, para evitar, o bien equiparar a la belleza lo que lo es sólo de forma subordinada, o bien, por poner esta verdad como incomparable con la belleza, lo que en sí no es, perder al mismo tiempo de vista lo único que es verdaderamente verdad?

LUCIANO: Una materia y un objeto dignos de discusión.

ANSELMO: Puesto que tú, excelente amigo, que concedes a la verdad el galardón por encima de la belleza sin preocuparte de que son pocos los que soportan su severo semblante o la mirada de la égida, te das por satisfecho, a ti me dirijo.

ALEJANDRO: Gustoso te sigo, amigo, que me ilustras sobre la idea de verdad.

ANSELMO: Si colocas la verdad por encima de todo, aun de la belleza, tanto menos vacilarás en otorgarle las cualidades supremas y en no permitir que se dé este honroso nombre a todo lo que comúnmente se suele entender bajo él.

ALEJANDRO: Sin duda.

ANSELMO: No concederás, por tanto, la cualidad de la verdad a un conocimiento que posea una certeza meramente actual o, en general, transitoria.

ALEJANDRO: De ningún modo.

ANSELMO: Por esta razón jamás concederás verdad a un conocimiento proporcionado solamente por las afecciones inmediatas del cuerpo o referido inmediatamente sólo a ellas.

ALEJANDRO: Imposible, pues yo sé que éstas, juntamente con el objeto que las soporta, están sometidas a las condiciones del tiempo.

ANSELMO: Por la misma razón no concederás verdad a un conocimiento que sea confuso, impreciso, inadecuado a la cosa tal como ella es en sí.

ALEJANDRO: No, porque un conocimiento tal es meramente de carácter sensible y proporcionado por afecciones.

ANSELMO: Pero entonces, ¿designarías con el sublime nombre de verdad a lo que poseyera una certeza permanente, pero con todo únicamente subordinada en la medida en que fuera verdadera para el punto de vista humano o para cualquier otro que no fuera el más elevado?

ALEJANDRO: Tampoco, si lo hubiera.

ANSELMO: Dudas de que lo haya. Veamos qué es lo que opondrías a aquella certeza que hemos llamado transitoria, o en qué pondrías la certeza imperecedera.

ALEJANDRO: Necesariamente en aquella verdad que vale, no sólo para unas cosas particulares sino para todas las cosas, y no sólo para un tiempo determinado sino para todo el tiempo.

ANSELMO: ¿En verdad pondrías la certeza imperecedera en lo que, si bien tiene validez para todo tiempo, la tiene sin

embargo en relación con el tiempo? ¿No es evidente que la verdad que vale en general para el tiempo y para las cosas en el tiempo sólo es imperecedera en relación con lo que no es eterno, y que no lo es por tanto absolutamente y considerada en sí misma? Pero es impensable que lo que vale sólo para lo finito, aún si vale en general, tenga un valor más alto que lo finito mismo y que podamos concederle algo más que una verdad relativa, dado que va a una con lo finito. Pues ¿quién de entre los hombres negará que a todo efecto precede su causa y que esta certeza, sin que sea probada en los objetos, es inmediatamente indudable por la simple relación del conocer finito con el concepto de conocer? Pero si la misma proposición carece de significado fuera de la relación con lo finito en sí, entonces es también imposible que contenga verdad. Pues, ¿no convendrás conmigo en que no puede ser tenido por verdadero en sentido estricto lo que sólo para un punto de vista subordinado posee certeza?

ALEJANDRO: Ciertamente.

ANSELMO: Pero entonces no podrás negar que el conocimiento de lo finito y temporal sólo tiene lugar como tal en el mismo conocer finito, pero no en el absoluto. ¿Te conformarías con una verdad que lo es meramente para el conocer finito, pero no de manera absoluta y con respecto a Dios y al conocimiento supremo, o no se encamina todo nuestro afán a conocer las cosas tal como se hallan preformadas en aquel entendimiento originario, del cual, en el nuestro, contemplamos las meras copias?

ALEJANDRO: Difícil es negarlo.

ANSELMO: Pero ¿puedes tú pensar el conocer supremo bajo condiciones temporales?

ALEJANDRO: Imposible.

ANSELMO: ¿O simplemente como determinado por conceptos que, si bien son en sí universales e infinitos, se refieren con todo sólo al tiempo y lo finito?

ALEJANDRO: Como determinado por tales conceptos ciertamente no, pero sí como determinándolos.

ANSELMO: Esto aquí nos da igual, pues en el conocer finito no nos aparecemos como determinando aquellos conceptos sino como determinados por ellos; y si como determinándolos, evidentemente a través de un conocer superior. Debemos por ello en cualquier caso admitir como un principio establecido que la verdad absoluta no compete a ningún conocimiento que en general se refiera al tiempo, o a la existencia temporal de las cosas, ni aún en el caso de que él mismo no nazca temporalmente y valga para el tiempo infinito, así como para todas las cosas en el tiempo, pues presupone un conocer más elevado caracterizado por ser independiente de todo tiempo, carente de relación con el tiempo, en sí mismo, y por ende en forma absoluta, eterno.

ALEJANDRO: Esta consecuencia es inevitable según los primeros presupuestos.

ANSELMO: Por tanto no habremos llegado a la cumbre de la verdad misma, ni conoceremos y expondremos las cosas con verdad sino después de haber alcanzado la existencia atemporal de las cosas y los conceptos eternos de las mismas.

ALEJANDRO: No puedo negarlo, a pesar de que todavía no has mostrado cómo podemos llegar a ello.

ANSELMO: Tampoco esta cuestión nos importa aquí, pues nos ocupamos únicamente de la idea de verdad y consideraríamos indigno rebajarla de su altura para hacerla accesible a la mayoría. Pero ¿qué te parece si proseguimos de esta manera en nuestras investigaciones?

ALEJANDRO: De acuerdo.

ANSELMO: Sigamos, pues, considerando la diferencia entre el conocer eterno y el finito. ¿Juzgas posible que todo lo que llamamos erróneo, confuso, imperfecto, etc. exista verdaderamente en sí o piensas más bien que existe sólo con respecto a nuestro punto de vista?

ALEJANDRO: No puedo concebir que por ejemplo la imperfección de cualquier obra humana no se dé realmente respecto de esta obra ni tampoco que lo que pensamos necesariamente como erróneo, no sea en verdad falso.

ANSELMO: No dejes que se te escape, amigo, el sentido de la cuestión. No hablamos de lo que es la obra considerada aisladamente, separada del todo. Por tanto, que aquél produzca, en lugar de una obra perfecta, algo completamente desviado; que éste no produzca sino proposiciones falsas en lugar de verdaderas, no es, considerado en verdad, desviación ni error. Más bien si aquél, siendo como es, pudiera producir algo perfecto o cualquier otra cosa que lo absurdo y lo insensato, habría que llamar a eso más bien un error y una verdadera desviación de la naturaleza, cosas ambas imposibles. Puesto que nadie produce otra cosa que lo que, en parte de la singularidad de su naturaleza, en parte de los influjos procedentes de fuera, se sigue necesariamente, así expresa cada uno, el uno por medio de su error, el otro por medio de la imperfección de su obra, la suprema verdad y la suprema perfección del todo, y confirma precisamente con su ejemplo que en la naturaleza no es posible la mentira.

ALEJANDRO: Pareces quedar preso de tu propio discurso. Que el error del uno sea verdad y la imperfección del otro perfección, se sigue sin duda de la perversión admitida de su naturaleza.

ANSELMO: La cual por su parte no es perversión en sí misma considerada. Pues sí aquél ha sido engendrado por tal pa-

dre y éste determinado por tales influjos externos, su modo de ser actual es por completo conforme a la regla y necesario en el orden general de las cosas.

ALEJANDRO: Según este modo de ver deberás guardarte tan sólo de admitir un comienzo de la imperfección.

ANSELMO: Cierto, como igualmente imposible es concebir un comienzo de lo temporal. Toda imperfección tiene lugar sólo en el modo de ver para el cual la ley de la causa y el efecto es en sí misma principio, no para aquél más elevado que, por no conceder un comienzo a lo finito, pone lo imperfecto eternamente junto a lo perfecto, esto es, como perfección. Pero ¿no te parece que lo que hasta ahora hemos limitado a las obras humanas debe ser extendido a las obras de la naturaleza y en general a todas las cosas: a saber, que considerado en sí nada es defectuoso, imperfecto e inarmónico?

ALEJANDRO: Así parece.

ANSELMO: En cambio, las cosas son imperfectas sólo para el punto de vista meramente temporal. ¿No es así?

ALEJANDRO: También lo parece.

ANSELMO: Prosigamos pues, y dime si no debemos admitir que a la naturaleza creadora, en todas sus producciones, no sólo en el todo sino aun en lo individual, le ha sido prescrito un tipo según el cual forma tanto los géneros como los individuos.

ALEJANDRO: Evidentemente es así, ya que no sólo vemos que los distintos géneros de animales y plantas expresan más o menos fielmente precisamente la misma forma original, sino que exactamente lo mismo se repite también en los individuos de los géneros.

ANSELMO: Si ahora llamamos a la naturaleza, en tanto que espejo viviente en que todas las cosas están preformadas, na-

turaleza modelo, y naturaleza productora a la naturaleza en tanto que imprime aquellos modelos en la sustancia, dime si debemos concebir como sometida a la ley del tiempo y del mecanismo a la naturaleza modelo o a la productora.

ALEJANDRO: Me parece que no a la modelo, pues el modelo de toda criatura debe ser pensado como siempre igual a sí mismo e inmutable, incluso como eterno, por tanto en modo alguno sometido al tiempo, ni nacido ni perecedero.

ANSELMO: Luego son las cosas en la naturaleza productora las que, no voluntaria sino forzosamente, se hallan sometidas a la servidumbre de la futilidad. En cambio, aquellos modelos eternos de las cosas son de alguna manera los hijos inmediatos de Dios; de ahí que en un escrito sagrado la criatura anhela la magnificencia de los hijos de Dios, la excelencia de aquellos modelos eternos. Pues es necesario que en la naturaleza modelo, o en Dios, todas las cosas, por estar liberadas de las condiciones del tiempo, sean también mucho más magníficas y excelentes de lo que son en sí mismas. La tierra que ha sido hecha, por ejemplo, no es la verdadera tierra, sino una copia de la tierra que no ha sido hecha y que no ha nacido ni perecerá jamás. Pero en la idea de la tierra se encierran asimismo las ideas de todas las cosas que ella contiene o que en ella alcanzan la existencia. No hay por tanto sobre la tierra ningún hombre, animal, planta, piedra, cuya imagen no resplandezca en el arte viviente y en la sabiduría de la naturaleza con mucha mayor magnificencia que en la copia muerta del mundo creado. Y puesto que esta vida preformada de las cosas no puede haber comenzado ni terminar jamás, mientras que la reproducida, por el contrario, no libremente y según su propia naturaleza sino bajo la coerción de las condiciones, nace y perece según la ley del tiempo, deberemos admitir que, así como nada es defectuoso e imperfecto en su existencia eterna, en forma temporal no puede nacer ningu-

na perfección, cualquiera que sea, y que más bien todo es, considerado temporalmente, imperfecto y defectuoso.

ALEJANDRO: No podemos por menos que afirmar todo esto.

ANSELMO: Dime ahora si tienes la belleza por una perfección y la falta de belleza por una imperfección.

ALEJANDRO: Ciertamente, y considero que la belleza, que no es sino la expresión externa de la perfección orgánica, es la perfección más absoluta que puede tener una cosa, porque cualquier otra perfección es estimada según la adecuación de la cosa a un fin exterior a ella, mientras que la belleza es lo que es considerada meramente en sí misma y sin relación alguna con nada exterior.

ANSELMO: Entonces me concederás con mayor razón que la belleza, por ser de entre todas las perfecciones la que exige la mayor independencia de condiciones, no nace en forma temporal y que, por lo mismo, en forma temporal nada puede ser llamado bello.

ALEJANDRO: Según esta opinión incurriríamos en un grave error cuando solemos llamar bellas a algunas cosas de la naturaleza o del arte.

ANSELMO: Yo no niego la existencia de la belleza en general, sino su existencia temporal. Además, podría decirte lo mismo que dice Sócrates en Platón: que aquel que ha sido iniciado hace tiempo en los misterios, cuando contempla la belleza sensible, que toma prestado su nombre de la belleza en y por sí misma, no se ve tan fácilmente impelido por aquélla a representarse ésta; pero el que ha sido iniciado recientemente, al contemplar un semblante divino en el que se imita la belleza, o más bien el modelo inmaterial, se asombra y primero se asusta, invadiéndolo un temor parecido al antiguo, pero luego lo adora como una divinidad. Los que han

visto la belleza en y por sí misma están asimismo acostumbrados a ver el modelo en la copia imperfecta, prescindiendo de los defectos que la fuerza de las causas ha impuesto a la naturaleza rebelde, y a amar todo lo que les recuerda la pasada felicidad de la contemplación. Lo que en cada forma viviente se opone al modelo de la belleza ha de concebirse desde el principio natural, pero jamás lo que le es conforme, pues esto le pertenece más bien por naturaleza, aunque el fundamento de ello radica en la propia naturaleza ideal y en la unidad que debemos establecer entre la naturaleza productora y la naturaleza modelo, que se hace también evidente en la aparición de la belleza en todo lugar donde lo permite el curso natural, si bien ella misma no ha nacido jamás, y en todas partes donde parece nacer (aunque siempre lo parece únicamente) puede nacer solamente porque es. Si llamas por tanto bella una obra o una cosa, sólo esta obra ha nacido, pero no la belleza, la cual es, según su naturaleza, por tanto en medio del tiempo, eterna. Recapitulando, pues, nuestras conclusiones hallamos no sólo que los conceptos eternos son más excelentes y bellos que las cosas mismas, sino, sobre todo, que sólo ellos son bellos, más aún, que el concepto eterno de una cosa es bello necesariamente.

ALEJANDRO: No hay nada que objetar a esta conclusión, pues es necesario que, si la belleza es algo atemporal, toda cosa sea bella sólo por su concepto eterno; es necesario, si la belleza nunca puede nacer, que ella sea lo primero, lo positivo, la sustancia de las cosas mismas; es necesario, si lo opuesto a la belleza es mera negación y limitación, que éstas no puedan acceder a aquella región donde no se encuentra nada más que realidad y, por tanto, también que únicamente los conceptos eternos sean bellos, y lo sean necesariamente.

ANSELMO: Pero ¿no hemos acordado antes que precisamente estos conceptos eternos de las cosas son también lo

único absolutamente verdadero, y todos los demás engañosos o sólo relativamente verdaderos, y que conocer las cosas con verdad absoluta significa ni más ni menos que conocerlas en sus conceptos eternos?

ALEJANDRO: Ciertamente, lo hemos acordado.

ANSELMO: ¿No hemos mostrado, pues, la suprema unidad de la verdad y la belleza?

ALEJANDRO: Nada puedo oponer a ello, después que me has envuelto en esta argumentación.

ANSELMO: Tenías toda la razón al juzgar que una obra de arte sólo por su verdad puede ser bella, pues no creo que entiendas por verdad algo peor o inferior a la de los modelos intelectuales de las cosas. A parte de ésta tenemos, empero, una verdad subordinada y engañosa, que toma de aquélla su nombre sin serle igual según su contenido y que consiste en un conocimiento en parte confuso e impreciso pero siempre meramente temporal. Esta clase de verdad, que se compagina también con lo que hay de imperfecto y temporal en las formas, con lo que les ha sido impuesto desde fuera y no se ha desarrollado activamente desde su concepto, sólo puede tomarla como regla y norma de la belleza quien jamás contempló la belleza sagrada e inmortal. De la imitación de esta verdad nacen aquellas obras en las cuales admiramos tan sólo el arte con el que alcanzan lo natural, sin poderlo unir con lo divino. Pero de esta verdad ni siquiera se puede decir, como ha hecho Luciano, que está subordinada a la belleza, sino más bien, que nada tiene en común con ella. Aquella única excelsa verdad no es contingente a la belleza, ni ésta a aquélla y así como una verdad que no es belleza tampoco es verdad, a la inversa la belleza que no es verdad tampoco puede ser belleza, de lo cual, según me parece, tenemos en las obras que nos rodean ejemplos evidentes. ¿No vemos a la mayoría

oscilar entre dos extremos: a unos que quieren producir la mera verdad, entregados en lugar de a ésta, a la cruda naturalidad y, atados por completo a aquélla, pasar por alto, por contra, lo que ninguna experiencia puede dar; a los otros carentes por completo de verdad, producir una vacía y débil apariencia de forma que los ignorantes admiran como belleza?

Sólo que, amigos, habiendo demostrado la suprema unidad de la belleza y la verdad, me parece que hemos demostrado asimismo la de la filosofía con la poesía; pues, ¿a qué otra cosa aspira la primera que a aquella verdad eterna que es una y la misma cosa que la belleza ingénita e inmortal a la que aspira la segunda? Pero ¿te place, querido amigo, que sigamos analizando la relación entre ambas a fin de volver así a nuestro punto de partida?

ALEJANDRO: Ciertamente lo deseo.

ANSELMO: La suprema belleza y verdad de todas las cosas es contemplada, pues, en una y la misma idea.

ALEJANDRO: Así lo hemos convenido.

ANSELMO: Esta idea es la de lo eterno.

ALEJANDRO: Ninguna otra.

ANSELMO: Entonces, si en aquella idea verdad y belleza son una y la misma cosa, lo son también necesariamente en las obras que se le asemejan.

ALEJANDRO: Necesariamente.

ANSELMO: ¿Qué es, empero, lo que tienes por lo productivo en dichas obras?

ALEJANDRO: Es difícil de decir.

ANSELMO: ¿Es cada una de estas obras necesariamente finita?

ALEJANDRO: Naturalmente.

ANSELMO: Pero, como hemos dicho, lo finito es perfecto por su conexión con lo infinito.

ALEJANDRO: Cierto.

ANSELMO: ¿Por medio de qué crees tú que lo finito puede unirse a lo infinito?

ALEJANDRO: Evidentemente sólo por medio de algo respecto de lo cual sea previamente uno con él.

ANSELMO: Entonces, sólo por medio de lo eterno mismo.

ALEJANDRO: Está claro.

ANSELMO: Según esto, también una obra que manifiesta la belleza suprema puede ser producida sólo por medio de lo eterno.

ALEJANDRO: Eso parece.

ANSELMO: Pero ¿de lo eterno considerado absolutamente o de lo eterno en la medida en que se refiere inmediatamente al individuo productor?

ALEJANDRO: Esto último.

ANSELMO: ¿Por medio de qué crees que lo eterno se refiere a éste?

ALEJANDRO: Ahora mismo no lo veo claro.

ANSELMO: ¿No hemos dicho que todas las cosas están en Dios sólo por medio de sus conceptos eternos?

ALEJANDRO: Ciertamente.

ANSELMO: Según esto lo eterno se refiere a todas las cosas por medio de los conceptos eternos de ellas, y por tanto al individuo productor por medio del concepto de individuo, el cual es en Dios, y con el alma, tan uno como el alma con el cuerpo.

ALEJANDRO: Consideraremos, pues, a este concepto eterno del individuo como lo productivo de una obra en que

se manifieste la suprema belleza.

ANSELMO: Incuestionablemente. ¿Esta belleza, empero, que se manifiesta en la obra, es ella misma a su vez lo eterno?

ALEJANDRO: Sin duda.

ANSELMO: ¿Pero lo eterno considerado absolutamente?

ALEJANDRO: No lo parece, pues sólo es producido por medio de lo eterno en la medida en que es el concepto eterno de un individuo y se refiere inmediatamente a éste.

ANSELMO: Lo eterno, por tanto, tampoco en lo producido se manifiesta en sí, sino en la medida en que se refiere a cosas individuales, o que es su concepto.

ALEJANDRO: Necesariamente.

ANSELMO: ¿De qué cosas, sin embargo? ¿De las que están unidas al concepto eterno del individuo o de las que no lo están?

ALEJANDRO: Necesariamente de las que lo están.

ANSELMO: ¿No tendrá necesariamente este concepto una perfección tanto mayor, cuanto más cerca de él esté, en Dios, el concepto de todas las demás cosas?

ALEJANDRO: Sin duda alguna.

ANSELMO: ¿No vemos entonces que, cuanto más perfecto y, por así decir, orgánico sea aquel concepto, tanto más capaz será el productor de manifestar cosas distintas de sí mismo, de distanciarse por completo incluso de su individualidad y que, por el contrario, cuanto más imperfecto y aislado, más incapaz será de revelar otra cosa que sí mismo?

ALEJANDRO: Todo esto es suficientemente claro.

ANSELMO: ¿No se te hace evidente, a partir de esto, que lo productivo no manifiesta la belleza en y por sí misma, sino

sólo la belleza en las cosas, por tanto siempre sola la belleza concreta?

ALEJANDRO: Evidente.

ANSELMO: ¿No se asemeja, también ahí, lo productivo a aquello de lo que es emanación? Pues, ¿ha revelado aquél, Dios mismo, en algún lugar del mundo sensible, la belleza tal cual ella es en él mismo? ¿No otorga más bien a las ideas de las cosas, que están en él, una vida propia e independiente haciéndolas existir como almas de cuerpos individuales? Más aún, ¿no tiene precisamente por ello toda obra, cuyo productor es el concepto eterno del individuo, una doble vida: una vida independiente en ella misma y otra en el productor?

ALEJANDRO: Necesariamente.

ANSELMO: Por tanto, a una obra que no viva en sí misma ni subsista por sí con independencia del productor no la tendremos por una obra cuya alma es un concepto eterno.

ALEJANDRO: Imposible.

ANSELMO: ¿No hemos dejado sentado, además, que en su concepto eterno toda cosa es bella? El productor de una obra y lo producido mismo son por tanto, tal como lo hemos supuesto, uno, a saber, ambos son bellos. Lo bello produce, pues, lo bello; lo divino, lo divino.

ALEJANDRO: Esto es evidente.

ANSELMO: Entonces, puesto que lo bello y lo divino en el individuo productor se refieren inmediatamente sólo a este individuo, ¿es concebible que al propio tiempo esté en él la idea de lo bello y lo divino en y por sí mismo? ¿No está ésta más bien necesariamente en otra cosa, a saber en lo mismo, pero no considerado como concepto inmediato del individuo sino considerado absolutamente?

ALEJANDRO: Necesariamente esto último.

ANSELMO: ¿No es por ello además comprensible que aquellos que son aptos para producir obras bellas sean a menudo los que poseen en menor medida la idea de la belleza y la verdad, precisamente por estar poseídos por ella?

ALEJANDRO: Es natural.

ANSELMO: En la medida, pues, en que el que produce no conoce lo divino, necesariamente aparece más como un profano que como un iniciado. Pero aunque no lo conoce actúa por naturaleza y, sin saberlo, revela a aquellos que lo entienden los más escondidos misterios, la unidad de la esencia divina y la esencia natural y lo íntimo de aquella naturaleza bienaventurada entre todas en la que no hay oposición alguna. De ahí que ya en la más remota antigüedad los poetas fueran honrados como intérpretes de los dioses y como hombres movidos e inspirados por ellos. Pero ¿te parece que haremos bien en llamar exotérico a todo conocimiento que muestra las ideas sólo en las cosas, no en sí mismas, y por el contrario esotérico al que muestra los modelos de las cosas en y por sí mismos?

ALEJANDRO: Me parece que haremos muy bien.

ANSELMO: El que produce, sin embargo, no expondrá nunca la belleza en y por sí misma, pero sí cosas bellas.

ALEJANDRO: Así lo hemos dicho.

ANSELMO: Asimismo, su arte no es reconocido en la misma idea de belleza sino sólo en su capacidad de producir cosas tan parecidas a ella como sea posible.

ALEJANDRO: Sin duda alguna.

ANSELMO: Su arte es, pues, necesariamente exotérico.

ALEJANDRO: Por supuesto.

ANSELMO: Sin embargo, el filósofo aspira a conocer, no lo verdadero y bello individual, sino la verdad y la belleza en y por sí mismas.

ALEJANDRO: Así es.

ANSELMO: Ejerce por tanto interiormente el mismo culto que el que produce ejerce, sin saberlo, exteriormente.

ALEJANDRO: Evidente.

ANSELMO: Pero el principio del que filosofa no es el concepto eterno en tanto que se refiere inmediatamente al individuo, sino el mismo considerado absolutamente y en sí.

ALEJANDRO: Así debemos concluirlo.

ANSELMO: Y la filosofía es necesariamente esotérica por su naturaleza, y no necesita ser mantenida en secreto, antes bien, es secreta por sí misma.

ALEJANDRO: Esto es claro.

ANSELMO: Pero ¿no debemos considerar como esencial al concepto de los misterios el que lo son por sí mismos más que por celebraciones externas?

ALEJANDRO: Los propios antiguos parecen habernos dado el ejemplo de ello.

ANSELMO: Sin duda, pues a pesar de que toda la Hélade podía acceder a los misterios y de que la participación en los mismos se consideraba como una bienaventuranza para todos, de modo que Sófocles presenta a uno de sus personajes hablando así:

«Bienaventurados entre los mortales los que van al Hades habiendo contemplado esta celebración, pues les corresponde seguir viviendo allá; en cambio, para los demás todo es allá desdicha». Y Aristófanes, en *Las ranas*, pone las siguientes palabras en boca del coro de los difuntos bienaventurados:

«Pues el sol y la luz gozosa brillan aquí sólo para nosotros, los que, partícipes siempre de la celebración, hemos vivido rectamente, según la costumbre sagrada, entre extranjeros y conciudadanos».

Con todo, no dejaron de ser misterios ni de ser honrados y estrictamente observados como tales, de lo cual debemos concluir que había en su naturaleza algo que, si bien fue manifestado a muchos, no pudo sin embargo ser profanado.

El fin de todos los misterios no es otro, empero, que mostrar a los hombres los prototipos de todo aquello de que están acostumbrados a ver sólo las copias, cosa que Polyhymio, que estaba presente, expuso al final ayer con múltiples razones. Pues de regreso a la ciudad, hablando del contenido de los misterios, decía que en vano nos esforzaríamos en descubrir, bien doctrinas más sagradas, bien símbolos o signos más relevantes que los enseñados y representados en los antiguos misterios. Y respecto de las primeras decía él que en los misterios han aprendido por primera vez los hombres que, además de las cosas que cambian incesantemente y adoptan múltiples formas, existe algo inmutable, uniforme e indivisible, y que lo más parecido a lo divino e inmortal es el alma, mientras que es el cuerpo lo que más se asemeja a lo multiforme, lo divisible, lo que se transforma sin cesar. Las cosas individuales se habrían separado de lo que es en y por sí mismo idéntico por lo que había en ellas de distinguible y particular, si bien en aquello por medio de lo cual son idénticas a sí mismas e individuales habrían llevado a la temporalidad la impronta y, en cierto modo, el carácter de lo absolutamente indivisible. Ahora bien, dado que captamos esta semejanza de las cosas concretas con lo idéntico en sí y percibimos que aspiran a semejársele en la unidad sin conseguirlo por completo, es preciso que hayamos conocido en forma intemporal, por así decir antes del nacimiento, el prototipo de lo

idéntico en y por sí mismo, de lo absolutamente indivisible, a la que correspondería un estado del alma anterior al actual, en el cual ésta habría participado de la intuición inmediata de las ideas y prototipos de las cosas y del que habría sido arrancada por la unión con el cuerpo y el tránsito a la existencia temporal. Por ello los misterios son representados como una institución destinada a llevar al alma, por medio de la purificación, al recuerdo de las otrora intuidas ideas de lo verdadero, lo bello y lo bueno en sí, y con ello a la suprema felicidad. Ahora bien, puesto que la filosofía sublime consiste en el conocimiento de lo eterno e inmutable, la doctrina de los misterios no ha sido sino la más sublime, sagrada y excelente filosofía que la antigüedad nos ha legado, de modo que los misterios se relacionan con la mitología en verdad de la misma forma como, según creemos, se relaciona la filosofía con la poesía, y por consiguiente hemos concluido con buenas razones que, si bien la mitología debe ser confiada a los poetas, el orden de los misterios debe serlo a los filósofos. Habiendo llevado de nuevo la discusión a este punto, a vosotros os toca ahora decidir, si y en qué forma queréis continuar a partir de él.

LUCIANO: La perspectiva de diálogo que se abre es demasiado bella como para que podáis deteneros aquí.

ALEJANDRO: También a mí me lo parece.

ANSELMO: Escucha entonces mi propuesta. Me parece bien que sigamos hablando del orden de los misterios y de la naturaleza de la mitología, y por cierto me parecería lo más oportuno que Bruno, quien hasta ahora ha estado presente como invitado en nuestras charlas, nos hable de la clase de filosofía que él cree debe ser enseñada en los misterios y que contiene el estímulo para una vida feliz y divina que puede exigirse con razón a una doctrina sagrada; acto seguido Polyhymio deberá tomar el hilo donde aquél lo deje para descri-

bir los símbolos y acciones por medio de los cuales puede exponerse una tal filosofía; finalmente, según vengan las cosas, uno de nosotros o todos juntos llevaremos a término nuestra discusión acerca de la mitología y la poesía.

BRUNO: Ingrato os parecería si yo, tan a menudo y tan generosamente agasajado por vosotros, no os comunicara por mi parte, lo mejor que pueda, algo de lo mío.

Como mi deber me obliga a no rehusar, me dirigiré en primer lugar, no a los gobernadores de los misterios terrenos sino a los que gobiernan los misterios eternos que en la tierra se celebran por medio de la luz de los astros, las revoluciones de las esferas, la muerte y la renovación de las generaciones y les suplicaré, primero que me permitan alcanzar la intuición de lo sacrosanto, simple, saludable y feliz; después, que me liberen de los males que, en la vida como en el arte, y en la acción como en el pensamiento padecen muchos por igual al pretender sustraerse al destino inexorable que ha dispuesto que el mundo se componga no sólo de vida sino también de muerte, y, a la inversa, no sólo de cuerpo sino también de alma, y que el universo y el hombre estén sometidos exactamente a la misma suerte de no ser ni meramente finitos ni meramente infinitos sino una mezcla de lo inmortal y lo mortal.

Seguidamente me dirijo a vosotros solicitando vuestro perdón si no os hablo de la filosofía que juzgo la mejor para ser enseñada en los misterios, sino, antes bien, de aquella que sé que es la verdadera, y si de ésta no expongo más que el fundamento y el suelo sobre los que puede edificarse. Os pido además que me concedáis que desarrolle las ideas de mi espíritu, no por mí mismo en un discurso ininterrumpido sino, como vosotros soléis hacerlo, por medio de preguntas y respuestas, y en particular que me permitáis que escoja con preferencia a uno de vosotros que, ora responda a mis pre-

guntas, ora obtenga de mí la respuesta a las suyas. Si vosotros y él estáis conformes, pido en particular a Luciano que, como mejor le plazca, comparta conmigo la charla. Pues bien, ¿qué mejor podríamos encontrar como base para el diálogo, y en qué estaríamos más de acuerdo que en aquello a lo que tú, Anselmo, nos has conducido, la idea de aquello en lo que todos los opuestos no sólo están unidos sino que más bien son uno y no sólo superados sino más bien en manera alguna separados?

Ante todo ensalzo, pues, como lo Primero lo que precede a todo, porque a parte de ello existen sólo dos posibilidades: o bien poner como lo Primero la unidad que tiene la oposición como opuesta a sí, en cuyo caso ella misma es puesta con una oposición, o bien poner como lo Primero las oposiciones, en cuyo caso éstas son pensadas sin la unidad, lo cual es imposible, pues todo lo que es opuesto lo es en verdad y de una manera real porque es puesto en una y la misma cosa.

LUCIANO: Guárdate, apreciado amigo (pues yo deseo corresponder a tu invitación y quiero advertirte a tiempo), de no enredarte ya al principio en contradicciones, pues a la unidad se le opone necesariamente la oposición; por tanto, dado que aquélla es sin la oposición tan impensable como ésta sin aquélla, ha de ser también imposible poner la unidad sin ponerla con una oposición.

BRUNO: Sólo una cosa, excelente amigo, pareces haber olvidado, a saber, que puesto que hacemos de la unidad de todas las oposiciones lo Primero, y puesto que la unidad misma, juntamente con lo que tú llamas la oposición, constituye a su vez la suprema oposición, para hacer de aquélla la suprema unidad, pensamos esta oposición, juntamente con la unidad que se le contrapone, como contenida en ella y determinamos aquella unidad como aquello en lo que son uno la

unidad y la oposición, lo idéntico a sí mismo y lo no idéntico.

LUCIANO: Amigo mío, por cierto que pareces salir muy bien de este apuro poniendo una unidad que unifica a su vez la unidad y la oposición. Pero ¿cómo puedes admitir la oposición respecto de ésta sin ponerla, precisamente por ello mismo, respecto de aquélla? En modo alguno pareces, pues, haber alcanzado una unidad pura, una unidad no enturbiada por la diferencia.

BRUNO: Parece, amigo, que dices que es turbia tanto de la unidad opuesta a la diferencia como de la unidad suprema en la cual aquélla es una con la diferencia. Si es esto lo que opinas espero convencerte de lo contrario. Pues si dices que respecto de la unidad suprema la unidad y la diferencia se oponen y que por tanto ella misma está afectada por una oposición, yo niego que ambas se opongan respecto de ella. Por tanto puedes pretender atribuir el estar enturbiado por la diferencia sólo a la unidad que se opone a la diferencia, y en la medida en que se opone a ella, pero no a aquélla respecto a la cual no existe esta oposición. ¿O no es así?

LUCIANO: Ahora estoy dispuesto a admitirlo.

BRUNO: ¿Dices, entonces, que la unidad se enturbia en la medida en que es opuesta a la diferencia?

LUCIANO: Ciertamente.

BRUNO: ¿Opuesta, cómo? ¿Absoluta o relativamente?

LUCIANO: ¿A qué llamas tú absolutamente y a qué relativamente opuesto?

BRUNO: Llamo relativamente opuesto a lo que en un tercero puede dejar de ser opuesto y devenir uno, y en cambio absolutamente opuesto a aquello de lo cual esto no puede pensarse. Imagina dos cuerpos de naturaleza opuesta que

pueden mezclarse y tendrás un ejemplo de lo primero. Imagina el objeto y la imagen del mismo reflejada por el espejo y tendrás un ejemplo de lo segundo. Pues ¿puedes concebir un tercero en el cual el objeto pudiera convertirse en la imagen y ésta en aquél? ¿Y no están necesariamente, precisamente por ser el uno objeto, el otro imagen, eterna y absolutamente separados?

LUCIANO: Sin duda.

BRUNO: ¿A qué clase deberá pertenecer, entonces, la oposición entre la unidad y la diferencia?

LUCIANO: Según tu parecer, necesariamente a la segunda, ya que las haces ser una sólo en algo superior.

BRUNO: Excelente, pero tú has puesto esta unidad como superada. Pues ¿no decías que la unidad devenía turbia sólo en la medida en que era opuesta a la diferencia?

LUCIANO: Así decía.

BRUNO: Pero le es opuesta sólo si la unidad superior es pensada como superada; por tanto a ambas podías pensarlas también sólo como relativamente opuestas.

LUCIANO: Ciertamente.

BRUNO: En la medida en que son opuestas sólo relativamente, podrán ser una también sólo relativamente y limitarse y demarcarse recíprocamente, como los dos cuerpos a los que nos hemos referido.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Y sólo en tanto que se limitan y demarcan recíprocamente deviene turbia la unidad, lo cual significa, según tú lo entiendes, que participa de la diferencia.

LUCIANO: Exacto.

BRUNO: Por tanto, al poner la unidad como turbia, ponías necesariamente una relación de causa y efecto entre ambas,

como los que, filosofando al tun tun, ponen aquí la unidad, allí la multiplicidad, y las hacen actuar la una sobre la otra y amoldarse recíprocamente.

LUCIANO: Los dioses me libren de admitir esto seriamente.

BRUNO: Entonces tampoco puedes admitir seriamente que pongamos la unidad que contraponemos a la oposición necesariamente como turbia.

LUCIANO: Por cierto que no. Pero ¿no se sigue de tu opinión que precisamente sólo lo que se opone absolutamente puede ser absolutamente uno y viceversa?

BRUNO: Se sigue, ciertamente. Piensa solamente en lo que ya has pensado y dime si puedes pensar una unidad más perfecta que la que se da entre el objeto y su imagen, a pesar de que es absolutamente imposible que ambos lleguen a reunirse en un tercero. De ahí que tú los pusieras necesariamente como unidos por algo superior en lo cual lo que hace ser imagen a la imagen y objeto al objeto, a saber, la luz y el cuerpo mismos vuelven a ser uno. Supuesta una fatalidad tal y un orden del mundo en los que en general cuando se da el objeto se da la imagen y viceversa, ambos estarán juntos necesariamente y en todas partes precisamente porque no están juntos en ninguna parte. Pues lo que es opuesto absoluta e infinitamente puede unirse también sólo infinitamente. Pero lo que está infinitamente unido jamás y en nada puede separarse. Por lo tanto, lo que jamás y en nada puede separarse y está absolutamente unido, es precisamente por ello absolutamente opuesto. Por tanto, de aquello en lo que son uno la unidad y la diferencia tienes que separar la unidad, ponerla por sí y oponerle relativamente la diferencia para hacer que ésta la enturbie. Ello te es, empero, imposible, pues ella no es nada fuera de aquella unidad absoluta sino que es, sin más,

solamente en ella, y todo lo que de ella se dice puede decirse tan sólo atendiendo a la unidad absoluta. Atendiendo a ésta, empero, no se la puede pensar como enturbiada por la diferencia pues en modo alguno es opuesta a ella. Nada hay aquí sino diafanidad. Pues tú mismo entiendes, y lo has reconocido ya, que, atendiendo a la unidad absoluta que comprende lo finito y lo infinito no como unidos sino como no separados, no hay oscuridad ni mezcla.

LUCIANO: ¿Estás seguro, con todo, de haber superado con lo que llamabas la unidad de la unidad y la oposición todas las oposiciones? Y ¿qué relación mantienen con ésta las restantes oposiciones que soléis hacer en filosofía?

BRUNO: ¿Cómo podría no estar seguro de lo primero, si es necesario que las oposiciones que en general se hacen caigan, o bien bajo lo que llamamos la oposición, o bien bajo lo que llamamos la unidad y la oposición? Con todo, puesto que pareces dudar, y a fin de responderte al propio tiempo a la segunda cuestión, cítanos aquella oposición que juzgas como la más elevada.

LUCIANO: Entiendo que no puede haber ninguna más elevada que la que expresamos con las palabras real e ideal, así como, a la inversa, me parece que hay que poner la unidad más elevada en la unidad del fundamento ideal y el fundamento real.

BRUNO: No podemos darnos todavía por satisfechos con ello sino que debemos rogarte que nos digas qué es lo que entiendes por la unidad del fundamento ideal y el fundamento real.

LUCIANO: La unidad del pensar y el intuir.

BRUNO: No voy a suscitar, amigo, una discusión acerca de esta determinación y no te preguntaré si no determinarías acaso aquella unidad a su vez como ideal o como real (pues

¿cómo podría ser opuesto a uno de los dos lo que se halla por encima de ambos?), ni examinaré ahora si lo que has llamado intuición no es ello mismo ya la unidad de lo ideal y lo real. Pues ahora queremos dejar esto en suspenso y seguir profundizando sólo en lo que tú mismo piensas bajo aquella unidad del pensar y el intuir. Pues, por lo demás, me pareces expresar con ello exactamente lo mismo que hemos llamado la unidad de la oposición y la unidad, de lo finito y lo infinito. De acuerdo con ello dime, excelente amigo, si no tienes a la intuición por completamente determinada en cada caso particular, y si no has afirmado de la intuición a todo respecto determinada su unidad con el pensar. Pues sólo de este modo puedo concebir tanto una oposición como una unidad de ambos.

LUCIANO: Así es, en verdad.

BRUNO: Pero necesariamente piensas la intuición como determinada por algo.

LUCIANO: Ciertamente, a saber por otra intuición, ésta a su vez por otra, y así sucesivamente hasta el infinito.

BRUNO: ¿Cómo puedes, empero, poner una intuición como determinada por otra sin ponerlas a ambas como distinguibles una de otra, esto es, sin poner la diferencia en toda la esfera de la intuición, de tal modo que cada intuición es particular y ninguna enteramente igual a otra?

LUCIANO: Es imposible de otra manera de como lo dices.

BRUNO: Piensa por el contrario en un concepto como el de planta, o de figura, o de lo que quieras, y dime si este concepto se transforma y se determina tal como se transforman y se determinan tus intuiciones si consideras distintas plantas o distintas figuras unas tras otras, o si no ocurre más bien que este concepto permanece invariablemente idéntico y es por

completo igualmente adecuado a todas las plantas o figuras, por su parte tan distintas, o indiferente frente a ellas.

LUCIANO: Lo último.

BRUNO: Luego has determinado la intuición como lo necesariamente sometido a la diferencia, y el concepto como lo indiferente.

LUCIANO: Así es.

BRUNO: Entonces has pensado la intuición bajo el atributo de lo particular y el concepto bajo el de lo general.

LUCIANO: Es claro que esto es así.

BRUNO: ¡Qué elevada y excelente idea has expresado con aquella unidad del intuir y el pensar! Pues ¿qué puede pensarse más espléndido y excelente que la naturaleza de aquello en lo cual son puestos y determinados, por lo general también lo particular, por el concepto también los objetos, al punto de que en ello se hallan ambos inseparados? ¡Y cuan por encima te has elevado sobre el conocimiento finito en el que todo ello está separado, y cuánto más todavía sobre el supuesto conocimiento de filósofos presuntuosos que primero ponen la unidad y después la multiplicidad, pero las oponen una a la otra absolutamente! Atengámonos pues firmemente a aquella idea y, sin introducir nada más ni ceder en el rigor inicial con que la hemos pensado, pongamos entre pensar e intuir una unidad tal que lo que esté expresado en uno lo esté también necesariamente en el otro, que ambos sean uno, no meramente en un tercero sino en sí y antes de la separación, y que, no tanto al mismo tiempo como de una forma por completo igual, sean las propiedades de todo lo demás, lo que se desprende de la excelencia de aquella naturaleza, que en sí no es lo uno o lo otro, ni aun ambos a la vez, sino la unidad de ambos. ¿No ves, empero, que en lo que llamamos la unidad del intuir y el pensar está contenida asimis-

mo la unidad de lo finito y lo infinito y que, a la inversa, bajo expresiones diferentes hemos hecho de uno y el mismo principio el principio supremo?

LUCIANO: Creo que lo veo con toda claridad. Pues, dado que todo concepto conlleva en sí una infinitud, al ser tan adecuado a lo individual como a una serie infinita de cosas, mientras que lo particular, objeto de la intuición, es también necesariamente algo individual y finito, ponemos con la unidad del concepto y la intuición necesariamente también la de lo finito y lo infinito. Con todo, puesto que este objeto de nuestra consideración me parece especialmente digno, te ruego que prosigas esta indagación y que consideres en particular la manera como en el mismo están unidos real e ideal, finito e infinito.

BRUNO: Con razón dices que este objeto de consideración es especialmente digno. Dirías incluso mucho mejor que es el único digno de la consideración filosófica y el único de que ésta se ocupa. Pues ¿no es evidente que la tendencia a poner lo infinito en lo infinito y viceversa es dominante en todas las conversaciones e indagaciones filosóficas? Esta forma de pensar es eterna como la esencia de lo que en ella se expresa, y ni ha empezado ahora ni terminará jamás. Es, como dice Sócrates en Platón, la inmortal, inmarcesible característica de toda indagación. El joven que la ha probado por primera vez se alegra como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría y, enardecido por su júbilo, emprende con placer cualquier indagación, ahora reuniendo todo lo que se le antoja en la unidad del concepto, ahora descomponiéndolo y dividiéndolo todo de nuevo en una pluralidad. Esta forma es un don de los dioses a los hombres que Prometeo trajo a la tierra junto al fuego más puro del cielo. En este orden de cosas, puesto que todo lo que se estima como eterno está hecho de lo infinito y de lo finito pero todo lo que distinguimos

verdaderamente debe ser lo uno o lo otro, es necesario que haya de todo Una idea, que, por tanto, todo sea a su vez en Una idea. Pues la idea se distingue del concepto, al que corresponde sólo una parte de su esencia, en que éste es mera infinitud y precisamente por ello es también inmediatamente opuesto a la pluralidad, mientras que aquélla, al unir pluralidad y unidad, finito e infinito, mantiene frente a ambos idéntica relación. Ahora bien, como ya se nos ha enseñado antes que la filosofía ha de ocuparse solamente de los conceptos eternos de las cosas, la idea de todas las ideas será el único objeto de toda filosofía. Esta idea no es otra, empero, que la que contiene expresada la no separación de lo distinto y lo uno, del intuir y el pensar. La naturaleza de esta unidad es la de la belleza y la verdad mismas, pues bello es aquello en que son absolutamente uno lo universal y lo particular, el género y el individuo, como en las formas de los dioses. Lo mismo es también lo único verdadero y, puesto que consideramos a dicha idea como la medida suprema de la verdad, deberemos asimismo tener por verdadero sólo lo que es verdadero en relación con esta idea y, en cambio, por verdades meramente relativas o engañosas aquellas a las que en relación con ella no les corresponde verdad alguna. Tanto más deberemos dirigir nuestra indagación, por tanto, a la forma de la unión de lo finito con lo infinito en aquella entidad suprema. Ante todo debemos, pues, recordar que hemos puesto una no separación absoluta entre ambos, de manera que, precisamente por no ser su esencia ni lo uno ni lo otro es el absoluto absoluto, pero que todo lo que es, en relación con el absoluto es, en tanto que ideal inmediatamente también real y en tanto que real inmediatamente también ideal. Es evidente, empero, que esto no es el caso en nuestro conocer, ya que en el mismo ocurre más bien que lo ideal, el concepto, aparece como mera posibilidad, y por contra lo real, la

cosa, como realidad. ¿Y no se extiende esto a todos los conceptos con los que expresamos la oposición de real e ideal? ¿No deberemos decir, por ejemplo, que en lo mismo en lo que no están separados lo real y lo ideal, son uno y están unidos de manera absoluta también la pluralidad y la unidad, el límite con lo ilimitado?

LUCIANO: Así es, en verdad.

BRUNO: Pero entonces, ¿no es evidente que para el conocer finito la unidad encierra la mera posibilidad infinita y la pluralidad, por contra, la realidad de las cosas, más aún, que en la realidad sin límites vemos sólo la posibilidad infinita de toda realidad mientras que en el límite vemos sólo la posibilidad de la misma y que, por tanto, la negación se convierte aquí en posición y viceversa? ¿No es asimismo evidente que para aquel conocer lo que es tenido por lo esencial en todas las cosas, la sustancia, encierra la mera posibilidad de un ser y en cambio lo que es meramente contingente y es llamado el accidente, su realidad; en una palabra, que en el entendimiento finito, comparado con la idea suprema y con la manera en que son todas las cosas en ella, todo aparece al revés y como cabeza abajo, más o menos como las cosas que uno ve reflejadas en la superficie del agua?

LUCIANO: Todo esto que dices es difícil de poner en duda.

BRUNO: ¿No deberemos concluir con razón, por tanto, que, por estar puesta con la oposición de ideal y real también la de la posibilidad y la realidad en todos nuestros conceptos, todos los conceptos que descansan sobre esta oposición o proceden de ella no son menos falsos y carecen de toda significación en relación con la idea suprema?

LUCIANO: Es necesario sacar esta consecuencia.

BRUNO: ¿Podemos considerar como una perfección o debemos considerar como una imperfección de nuestra natura-

leza el que podamos pensar algo que no es, que tengamos por tanto en general un concepto del no ser junto al concepto de ser o que podamos juzgar tanto que algo no es como que es?

LUCIANO: Es imposible, en comparación con la idea suprema, considerar esto como una perfección. Pues el concepto del no ser presupone un pensar que no está expresado en la intuición, lo cual es imposible en lo absoluto, porque en relación con éste lo que está expresado en lo uno tiene que estarlo inmediatamente también en lo otro.

BRUNO: Por tanto en relación con la idea suprema no podremos pensar una diferencia entre el ser y el no ser, ni tampoco el concepto de imposibilidad.

LUCIANO: Tampoco, porque este concepto implica una contradicción entre el concepto y la intuición que es impensable en relación con lo absoluto.

BRUNO: Pero ¿no hemos dejado sentado que lo ideal en tanto que ideal es ilimitable y por tanto que cada concepto es en sí infinito? ¿Y cómo piensas tú esta infinitud, como una infinitud que se genera en el tiempo y que por tanto por su naturaleza no puede ser nunca perfecta, o como una infinitud absolutamente presente, perfecta en sí?

LUCIANO: Lo último, si el concepto es infinito por su naturaleza.

BRUNO: ¿No es por ello comprensible que los inexpertos se alegren como si hubieran hecho el mayor descubrimiento cuando se aperciben de que para entender el carácter infinito del concepto de triángulo como un espacio cerrado por tres líneas no precisan de la intuición de todos los triángulos que han sido o serán, ni siquiera de la intuición de las distintas clases de triángulos, equiláteros, isósceles y escalenos y de que, prescindiendo de ello, pueden tener la certeza de que

aquel concepto contiene en sí, sin diferencias de clases, todos los triángulos posibles, los que fueron, son ahora o serán en el futuro y es igualmente adecuado a todos ellos? Con todo, como sabemos, en el concepto en y por sí mismo está contenida la posibilidad de todas las cosas que le corresponden en el tiempo infinito, pero sólo como posibilidad, de modo que, por esta razón, pese a serle propia una naturaleza por completo independiente del tiempo, no puede ser tenido todavía por absoluto.

LUCIANO: Así es, en verdad.

BRUNO: Según su esencia hemos determinado el absoluto como ni ideal ni real, ni como pensar ni como ser. Pero en relación con las cosas es necesariamente lo uno y lo otro con idéntica infinitud, pues en relación con el absoluto, decíamos, todo lo que es, en tanto que real es también ideal y en tanto que ideal también real.

LUCIANO: Exacto.

BRUNO: Así pues, podremos determinar la idealidad infinita como un pensar infinito, y oponer a éste lo que has llamado intuir.

LUCIANO: Estoy por completo de acuerdo con ello.

BRUNO: ¿No deberemos entonces poner en el pensar infinito los conceptos de todas las cosas y, dado que todo concepto es por su naturaleza infinito, poner estos conceptos como infinitos absolutamente y sin relación alguna con el tiempo?

LUCIANO: Deberemos, por cierto.

BRUNO: Luego consideraremos al pensar infinito, en contraposición con el intuir, como la posibilidad infinita, siempre idéntica a sí misma y carente de toda relación con el tiempo, de todas las cosas.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Pero como en el absoluto el pensar es absolutamente uno con el intuir, las cosas estarán expresadas en él, en tanto que suprema unidad del pensar y el intuir, no sólo como infinitas por medio de sus conceptos sino como eternas por medio de sus ideas, y con ello sin relación alguna, ni siquiera la de oposición, con el tiempo y en unidad absoluta de la posibilidad y la realidad. Pues, dado que tú concedes al intuir la misma relación con el pensar que otros conceden al ser o a la realidad, en el intuir considerado como lo real infinito está puesta, para el pensar infinito, la posibilidad de todas las cosas; sólo que, a causa de la unidad absoluta de ambas, con la posibilidad está puesta inmediatamente también la realidad idéntica a ella y por tanto, dado que los conceptos son infinitos y no hay nada que venga a separar el concepto de la intuición, en las ideas tienen que estar expresadas, además de los conceptos, las intuiciones de las cosas; y siendo éstas por completo adecuadas a aquéllos, tienen que estarlo también de modo infinito.

LUCIANO: ¿No hemos dejado antes sentado, empero, que toda intuición está determinada por otra intuición, que a su vez está determinada por otra, y así sucesivamente hasta el infinito?

BRUNO: Exacto, pues al poner lo finito como intuir, podemos poner una relación causal solamente entre intuiciones.

LUCIANO: Pero ¿cómo puedes conjugar con aquel ser eterno de las cosas en sus ideas éste su estar determinadas unas por otras que parece referirse sólo a la existencia temporal?

BRUNO: Veremos. Tú has puesto, pues, el concepto como infinito, la intuición como finita, pero a ambos como uno en

la idea y por completo inseparados, ¿no es así?

LUCIANO: Así es.

BRUNO: La idea, empero, como lo único real en sí.

LUCIANO: También.

BRUNO: Según esto, en relación con la idea, y con ello verdaderamente, ni lo infinito ni lo finito son algo por sí e independientemente de nuestra distinción. Puesto que ninguno de los dos es en sí lo que es, sino cada uno por su opuesto, no podemos supeditar el uno al otro o suprimir al uno en favor del otro.

LUCIANO: Imposible.

BRUNO: Es necesario por tanto que, en lo que hemos puesto como eterno, junto a lo infinito esté también lo finito, no separado de él.

LUCIANO: Evidentemente, pues de lo contrario deberíamos poner lo infinito solo, mientras que lo infinito es, como infinito, tan sólo en la oposición con lo finito.

BRUNO: Pero lo finito, decías tú, es en tanto que tal necesariamente siempre un ser determinado y, como este ser determinado, determinado por otro ser finito, y éste a su vez por otro, y así sucesivamente hasta el infinito.

LUCIANO: Exacto.

BRUNO: Este finito en lo infinito, empero, es puesto en la idea como uno con lo infinito en y por sí mismo e inmediatamente unido a él.

LUCIANO: Lo concedo.

BRUNO: Pero en general ninguna finitud si no una finitud infinita puede ser igual al concepto o adecuada a él.

LUCIANO: Esto es claro.

BRUNO: Pero ¿infinita según el tiempo?

LUCIANO: Esto me parece imposible; pues lo que es infinito independientemente de todo tiempo no se agota en tiempo alguno, ni aun en un tiempo infinito, y ninguna infinitud que se refiere a éste puede llegar a ser igual a aquel concepto o adecuada a él.

BRUNO: Es pues una finitud atemporalmente infinita.

LUCIANO: Se sigue, por cierto.

BRUNO: Pero ¿no es sólo el concepto atemporalmente infinito?

LUCIANO: Esto hemos admitido.

BRUNO: Una finitud atemporalmente infinita es, por tanto, la que es infinita en y por sí misma o por su esencia.

LUCIANO: También esto.

BRUNO: Pero una finitud que es infinita por su esencia jamás y en modo alguno puede dejar de ser finita.

LUCIANO: Nunca jamás.

BRUNO: Además, siendo infinita no por el tiempo sino en y por sí misma tampoco puede dejar de ser infinitamente finita por medio de la abolición del tiempo.

LUCIANO: Tampoco.

BRUNO: Entonces tampoco puede dejar de ser finita en sí, porque es atemporalmente presente en el absoluto.

LUCIANO: Tampoco. Sin embargo, aunque esto no me parece del todo incomprensible, te ruego que prosigas tu exposición, pues pertenece a las cosas más oscuras y que no se captan a primera vista.

BRUNO: Sólo por medio de nuestra distinción hemos separado el pensar infinito de la idea en la que es uno con lo finito sin mediación. Ahora bien, en el pensar infinito, según la posibilidad es todo uno sin distinción del tiempo y de las

cosas pero según la realidad no es uno sino muchos, y necesariamente infinitamente finito. No menos, empero, que lo infinito en y por sí mismo, excede lo finito en y por sí mismo todo tiempo, y así como no podría adquirir infinitud por medio del tiempo, dado que éste está excluido de él por su concepto, tampoco puede perder su finitud por medio de la negación del tiempo. Para pensar un finito infinito en y con el absoluto no se precisa por tanto de tiempo alguno, si bien es necesario que, pensado como separado de lo absoluto, se extienda en un tiempo infinito. En el tiempo infinito no deviene, empero, más infinitamente finito de lo que sería por su naturaleza en el instante, si en relación con lo absoluto fuera también sólo en el instante. Pero esto puedes verlo más claramente en lo que sigue.

Todo lo finito tiene, en cuanto tal, el fundamento de su existencia no en sí mismo sino necesariamente fuera de sí. Es por tanto una realidad cuya posibilidad se halla en un otro. A su vez contiene de infinitos otros sólo la posibilidad sin la realidad y es precisamente por ello necesaria e infinitamente imperfecto. En relación con el absoluto esto es, sin embargo, del todo impensable, pues en el mismo, si ponemos la mirada en la forma, que es igual a la esencia misma, lo real es, según el concepto, necesaria y eternamente opuesto a lo ideal, como la réplica al modelo, y necesariamente finito, pero realmente, o según la cosa, absolutamente idéntico a lo ideal. Si consideras, pues, lo finito meramente según su concepto, resulta ser necesaria e infinitamente individual, y siendo él mismo una realidad cuya posibilidad se halla en un otro, contiene a su vez la posibilidad infinita de otros individuos, los cuales contienen a su vez la posibilidad infinita de otros, y así sucesivamente hasta el infinito. Por contra, realmente, esto es, visto en la unidad absoluta con lo infinito, está inmediatamente unida a la posibilidad infinita de otros individuos

que lo finito contiene su realidad y, por la misma razón, está inmediatamente unida a lo infinito mismo en tanto que real su posibilidad. Por lo tanto, todo, en la medida en que es en Dios, es en sí mismo absoluto, fuera de todo tiempo y tiene una vida eterna. El individuo es individual y separado precisamente por ser sólo la posibilidad de otros sin su realidad, o por contener él mismo una realidad cuya posibilidad no está en él, pero cualesquiera que sean el ser finito y la diferencia entre posibilidad y realidad que consideres, así como ocurre en un cuerpo orgánico en que con la infinita posibilidad del cuerpo entero que cada parte contiene está puesta, en relación con el todo, sin relación con el tiempo, inmediatamente también la realidad y, a la inversa, ninguna parte aislada del organismo tiene su posibilidad antes o fuera de sí, sino inmediatamente consigo en las demás, así tampoco están separadas en aquél, en tanto que es en lo absoluto, la realidad y la posibilidad. Lo que de entre todas las cosas conocidas y visibles más se asemeja a la manera como lo finito es en lo finito es la manera como lo individual está unido al todo en el cuerpo orgánico, pues así como esta parte orgánica individual no está puesta como individual en el cuerpo orgánico, tampoco en lo absoluto está puesto lo individual como individual; igualmente, así como una parte orgánica no deja de ser individual idealmente, o por sí misma, por el hecho de no serlo considerado realmente, así ocurre también con lo finito en tanto que es en lo absoluto. La relación de lo finito con lo infinito en éste no es, por ello, la de causa y efecto sino la que tiene una parte del cuerpo orgánico con las demás; sólo que la unión de lo finito con lo infinito en el absoluto es infinitamente más perfecta que la que se da en un cuerpo orgánico, pues cada cuerpo orgánico contiene todavía una posibilidad cuya realidad está fuera de él, y con la cual se relaciona como la causa con el efecto; también él es

sólo la copia de un modelo en el absoluto, donde a toda posibilidad está unida su realidad, y precisamente por ello, a toda realidad su posibilidad.

Ahora bien, precisamente porque el universo verdadero es de una plenitud infinita y nada está en él fuera o separado de lo otro sino que todo es uno y está ensamblado, se extiende en la copia necesariamente en un tiempo sin límites, del mismo modo que aquella unidad de lo posible y lo real, que en el cuerpo orgánico es sin tiempo, desplegada en el reflejo requería un tiempo sin principio ni fin. Así pues, ningún finito es en sí fuera del absoluto, y sólo por sí mismo es individual, pues en el absoluto lo que en lo finito es ideal, sin tiempo, es también real y si aquella relación de posibilidad es la de causa y efecto, se pone él mismo esta relación y, si no se la pone sin tiempo, se pone él mismo su tiempo, a saber, aquello de lo que contiene sólo la realidad sin la posibilidad como pasado, aquello de lo que contiene la posibilidad sin la realidad, como futuro. Lo que pone su tiempo es, por tanto, su concepto, o la posibilidad determinada que contiene en virtud de la relación con un individuo real, y cuyo ser determinado excluya tanto lo pasado como lo futuro. Por tanto, en el absoluto el ser y el no ser están, por el contrario, inmediatamente enlazados. Pues también las cosas que no existen y los conceptos de las mismas son en lo eterno no de otra manera que las cosas existentes y sus conceptos, a saber como contenidos de manera eterna en ello. A la inversa, tampoco las cosas existentes y sus conceptos son en el absoluto de otra manera que las no existentes, a saber, por medio de sus ideas. Toda otra existencia es, empero, apariencia.

En Dios ningún concepto de un individuo está separado de los conceptos de todas las cosas que son, fueron o serán, pues en relación con él tales diferencias carecen de significación. La infinita posibilidad en el concepto de un hombre,

por ejemplo, está unida en él con la realidad infinita, no sólo de todos los demás sino también de todo lo que de ella misma procede como real, razón por la cual la vida en él modelada del individuo es pura y clara, y mucho más dichosa que la propia vida de éste, pues también lo que en el individuo aparece como impuro y confuso contribuye, contemplado en la esencia eterna, a la magnificencia y la divinidad del todo.

En manera alguna pues, amigo, creeremos encontrar en verdad en el conocer finito aquella unidad que tú mismo has establecido, si comprendemos su verdadero y supremo sentido, sino que, antes bien, deberemos juzgarla como elevada muy por encima de él. Reconoceremos en la esencia de aquel Uno que no es ni uno ni otro de entre todos los opuestos al padre eterno e invisible de todas las cosas, el cual, no saliendo jamás de su eternidad, comprende lo finito y lo infinito en uno y el mismo acto de conocer divino: y, si bien lo infinito es el espíritu, la unidad de todas las cosas, y lo finito en es sí igual a lo infinito, es por su propia voluntad un Dios doliente y sometido a las condiciones del tiempo. Cómo pueden estos tres ser uno en Una Esencia y lo finito en tanto que finito, en lo infinito y sin embargo sin el tiempo, creo haberlo mostrado.

LUCIANO: Nos has introducido profundamente, amigo, en la naturaleza de lo inexplicable; mi anhelo es únicamente ver cómo desde allí regresas a la conciencia que tan alto has sobrevolado.

BRUNO: Aunque no sé, excelente amigo, si me haces o no algún reproche con lo que llamas sobrevolar la conciencia, quiero decirte que no lo tengo por tal, pues dime ante todo si he hecho otra cosa que tomar la idea que tú habías erigido como principio en su más alto sentido.

LUCIANO: Otra cosa ciertamente no, pero lo has hecho de tal forma, que aquella unidad deja de ser principio del saber y con ello, me parece, también de la filosofía, que es la ciencia del saber.

BRUNO: Sobre esto puedo sin duda ser de tu misma opinión, pero temo que por saber entiendes algún saber subordinado que, precisamente por ello, exige también un principio subordinado. Por tanto, haznos saber, ante todo, dónde buscas tú el saber.

LUCIANO: Pongo el saber precisamente en aquella unidad del pensar y el intuir que hemos tomado como punto de partida.

BRUNO: ¿Y determinas a su vez esta unidad como principio del saber?

LUCIANO: Así es.

BRUNO: Veamos entonces, amigo, cómo piensas esta unidad en tanto que es principio del saber y en tanto que es el saber mismo. Te pido, pues, que me digas ante todo si pretendes que lo ideal y lo real son uno en el principio del saber tal como hemos determinado que lo son en el absoluto o si piensas esta unidad, en tanto que está en aquél, como una unidad de otra índole. ¿De la misma? Entonces no estamos en desacuerdo, y por tanto afirmarás del principio del saber precisamente lo que hemos afirmado del absoluto; sólo que en tal caso estarás por cierto de acuerdo conmigo pero no contigo mismo. Pues si para ti está expresada en el principio del saber la misma unidad absoluta que para nosotros lo está en lo absoluto, sobrevolarás con el saber mismo el saber y la conciencia.

LUCIANO: Olvidas que sabemos que la unidad, en tanto que principio del saber, es por cierto absoluta, pero la sabe-

mos como tal precisamente sólo en su relación con el saber mismo y la conocemos como principio del saber.

BRUNO: No sé si te entiendo. El saber como unidad del pensar y el intuir es conciencia. Pero el principio de la conciencia es la misma unidad, sólo que pensada pura o absolutamente; es la conciencia absoluta, mientras que aquélla es la conciencia derivada o fundada. ¿Es entonces tu opinión la de que en el filosofar no tenemos ninguna razón para ir más allá de la conciencia pura dada en la conciencia fundada o para considerar esta conciencia pura de otra forma que en relación con la conciencia de la que es principio?

LUCIANO: Esto es exactamente lo que pienso.

BRUNO: Entonces afirmas también necesariamente que la unidad en la conciencia fundada es otra que la unidad en la conciencia absoluta.

LUCIANO: Esto es tan necesario como lo es que en general la unidad en el principio sea otra que en aquello de lo que el principio es principio.

BRUNO: Sin embargo, la unidad en la conciencia absoluta es la misma que la unidad en lo absoluto considerada absolutamente.

LUCIANO: Cierto.

BRUNO: La unidad en lo absoluto la pensábamos, empero, como absoluta.

LUCIANO: Sin duda.

BRUNO: La unidad en el saber, por tanto, como no absoluta.

LUCIANO: Por supuesto.

BRUNO: Entonces como relativa.

LUCIANO: Tienes toda la razón.

BRUNO: Si como relativa, entonces pensamos necesariamente a ambos, lo ideal y lo real, como distinguibles.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Sin embargo hemos pensado a ambos como indistinguibles, por completo indiferentes en el absoluto.

LUCIANO: Así lo hemos hecho.

BRUNO: Si son indistinguibles, absolutamente uno, no será posible ninguna determinación por medio de la cual lo uno, lo ideal por ejemplo, sea puesto como ideal sin que por medio de la misma también lo otro, lo real, sea puesto como real, y viceversa.

LUCIANO: No se puede negar.

BRUNO: Nunca estará puesto, por tanto, un puro ideal ni un puro real.

LUCIANO: Nunca jamás.

BRUNO: Sino siempre sólo una unidad relativa de ambos.

LUCIANO: Incuestionablemente.

BRUNO: Por tanto, así como ambos son uno en lo eterno, cada uno de ellos se separará de la unidad absoluta sólo en el otro, lo real sólo en lo ideal, lo ideal sólo en lo real. Donde esto no se da, no se dan tampoco ni lo uno ni lo otro, sino que está puesta la unidad absoluta de ambos. ¿Estás de acuerdo con ello?

LUCIANO: En todo punto.

BRUNO: Entonces comprenderás también que es inevitable que, tan pronto en general se pone una unidad relativa, por ejemplo que lo real se separa en lo ideal, se pone también inmediata y necesariamente su contraria, esto es, lo real como separado por su relación con lo real; por tanto, que cuando se prescinde sin más de la unidad absoluta, aquella unidad suprema debe aparecer necesariamente separada en

dos puntos, el uno donde por lo real es puesto lo ideal como tal, el otro donde por lo ideal es puesto lo real como tal.

LUCIANO: Todo esto es innegable; también se puede demostrar inmediatamente que si es puesta en general una conciencia, aunque sea sólo la mía propia, aquella separación que has determinado es necesaria.

BRUNO: Pero el saber es una unidad relativa.

LUCIANO: Así lo hemos admitido.

BRUNO: Así pues tiene otra que se le contrapone.

LUCIANO: También esto concedo.

BRUNO: ¿Cómo llamas a lo que se contrapone al saber, esto es, a lo que yo no sé?

LUCIANO: El ser.

BRUNO: El ser es, pues, una unidad relativa, como el saber.

LUCIANO: Se sigue, por cierto.

BRUNO: Entonces, así como el saber no es una idealidad pura, el ser no es una realidad pura.

LUCIANO: Cierto.

BRUNO: Ninguna de las dos unidades es, empero, algo en sí, pues cada una es sólo por la otra.

LUCIANO: Eso parece.

BRUNO: Es evidente, pues es tan imposible poner un saber sin poner a la vez inmediatamente un ser, como poner un ser sin poner a la vez inmediatamente un saber.

LUCIANO: Esto es evidente.

BRUNO: Ninguna de las dos unidades puede ser, pues, el principio de la otra.

LUCIANO: Ninguna.

BRUNO: Ni el saber, en tanto que unidad relativa, del ser, ni el ser, en tanto que unidad relativa, del saber.

LUCIANO: Concedido.

BRUNO: Por tanto, tampoco puedes reducir una a la otra, pues van a una, de modo que eliminando una suprimes también la otra.

LUCIANO: Por supuesto, no es otro mi parecer.

BRUNO: Pretendes más bien reducirlas a la conciencia absoluta.

LUCIANO: Justamente.

BRUNO: La unidad es, empero, conciencia absoluta sólo en tanto que la consideras como principio de la unidad relativa determinada que es el saber.

LUCIANO: Ciertamente.

BRUNO: No hay razón alguna, sin embargo, para considerar a la unidad absoluta preferentemente como principio de una de las dos unidades relativas, del saber por ejemplo, y superar en la unidad así considerada las oposiciones relativas, pues ella es igualmente principio de ambas y, o bien la consideras, aún en su relación con el saber, en sí, en cuyo caso no hay razón alguna para limitarla sin más a esta relación, o bien no la consideras en sí, en cuyo caso hay la misma razón para considerarla en relación con la unidad relativa opuesta, que es tan real y originaria como la primera. ¿Por qué, entonces, en lugar de reconocer aquella unidad sólo en relación con el saber, no la haces más bien general, omnipresente, universal y la extiendes sobre todo? Creeré que la conoces verdaderamente en sí y que tienes la intuición intelectual de ella, cuando la hayas liberado de la relación con la conciencia. En las cosas no ves sino las imágenes distorsionadas de aquella unidad absoluta, e incluso en el saber, en tanto que es una uni-

dad relativa, no ves otra cosa que una imagen, desfigurada ahora en otra dirección, de aquel conocer en el cual el pensar y el ser no están determinados el uno por el otro.

LUCIANO: Sobre este punto, amigo, podemos entendernos sin duda, pues también nosotros hemos remitido la filosofía a la conciencia sólo en la convicción de que aquellas oposiciones del saber y del ser, o como quiera que las designemos, carecen de verdad fuera de la conciencia y de que, prescindiendo de la conciencia no hay ni un ser como tal ni un saber como tal. Ahora bien, dado que, como tú mismo dices, descansa sobre el desplazamiento o relativa separación y la restauración de aquella unidad todo lo que comúnmente se tiene por real pero aquella separación misma se hace sólo idealmente y en la conciencia, ves la razón por la cual esta doctrina es idealismo: no porque determina la real por lo ideal, sino porque establece como meramente ideal la oposición misma de ambos.

BRUNO: Esto lo comprendo, ciertamente.

LUCIANO: Coincidimos, por cierto, amigo, en que aquella separación carece de verdad en cuanto a la idea suprema, pero no has explicado ni te has referido en modo alguno al modo cómo aquel salir de lo eterno a que está vinculada la conciencia puede comprenderse no sólo en su posibilidad sino también en su necesidad.

BRUNO: Con razón exiges que hable de ello, pues tú, al pretender conocer la unidad absoluta originariamente ya en su relación con la unidad relativa del saber, eludes dicha cuestión, la cual no es sino un caso particular de la indagación general acerca del origen de lo infinito en lo eterno. Tu opinión parece ser, pues, excelente amigo, la de que yo, desde la perspectiva de lo eterno mismo y sin presuponer otra cosa que la idea suprema, voy a parar al origen de la concien-

cia real y de la separación puesta a la vez con ella. Pues también esta separación, junto con lo puesto en ella, es a su vez comprendida en aquella idea, y por mucho que lo individual ensanche los círculos de su existencia, aquella eternidad los fija y los abarca, y ninguno sobrepasa el férreo anillo que los rodea a todos.

Así pues, te recuerdo que en aquella unidad suprema que consideramos como el fondo sagrado del que todo procede y al que todo retorna y en relación con el cual la esencia es también la forma y viceversa, hemos puesto, por cierto, ante todo la infinitud absoluta, pero también, no como contrapuesto sino como absolutamente conforme, suficiente a ella, ni limitado en sí mismo ni limitándola, lo finito infinito y atemporalmente presente, ambos como Una cosa, sólo en lo fenoménico distinguibles y distintos, siendo realmente absolutamente uno y, sin embargo, eternamente diferentes según el concepto, como pensar y ser, ideal y real. En esta unidad absoluta, empero, porque, como hemos mostrado, todo es perfecto y en sí mismo absoluto, nada es distinguible de lo demás, pues las cosas se distinguen únicamente por sus imperfecciones y por los límites que les impone la diferencia entre la esencia y la forma. En aquella naturaleza supremamente perfecta, en cambio, la forma es siempre igual a la esencia, porque lo finito, lo único en que se da una diferencia relativa entre ambas, es contenido en sí mismo no como finito sino infinitamente, sin diferencia alguna entre ellas.

Ahora bien, dado que lo finito, aún siendo realmente idéntico a lo infinito no deja de ser idealmente finito, se halla contenida en aquella unidad a pesar de todo de nuevo la diferencia de todas las formas, sólo que no separada de la indiferencia y con ello como indistinguible en cuanto a la unidad misma, de tal modo, empero, que desde ella cada uno puede darse por sí mismo una vida propia y, por cierto idealmente,

entregarse a una existencia diferenciada. De este modo duerme como en un germen infinitamente fértil el universo con la plétora de sus formas, la riqueza de la vida y la exuberancia de sus manifestaciones, sin fin según el tiempo pero absolutamente presentes aquí, en aquella unidad eterna; pasado y futuro, ambos sin fin para lo finito, aquí juntos, inseparados, bajo un único manto común. Cómo está comprendido lo finito en aquella eternidad absoluta que, como otros, podemos llamar también eternidad de la razón, sin que por sí mismo deje de ser finito, lo he explicado antes suficientemente, amigo. Así pues, si lo finito, aún siendo finito por sí mismo, es con todo en lo infinito, es asimismo como finito, por tanto no ciertamente respecto de lo infinito sino por sí mismo, diferencia relativa de lo ideal y lo real y pone con esta diferencia, en primer lugar a sí mismo y su tiempo, y después también la realidad de todas las cosas cuya posibilidad está contenida en su propio concepto.

Sin embargo, entenderás esto con una evidencia aún mayor a partir de lo que tú mismo has admitido antes, a saber, que la unidad del pensar y el intuir es omnipresente, universal. De ello se sigue que ninguna cosa o esencia puede ser sin esta inseparabilidad, y ninguna como ésta determinada, sin determinada identidad del pensar y el intuir y, determinados éste como diferencia y aquél como indiferencia, ninguna en la que no se halle la diferencia como expresión del intuir y la indiferencia como expresión del pensar, correspondiendo a aquél lo que llamamos cuerpo y a éste lo que llamamos alma.

Así pues, todas las cosas comprendidas desde la eternidad en aquella finitud sin tiempo que es en lo infinito están inmediatamente animadas por su ser en las ideas y en mayor o menor medida dotadas de la capacidad por medio de la cual, para sí mismas y no para lo eterno, se separan de aquélla y alcanzan la existencia temporal. No creerás, por tanto, que las

cosas individuales, las múltiples formas de los seres vivientes o lo que tú quieras distinguir, están contenidos en el universo en y por sí mismo realmente con la separación con que tú los contemplas, sino que, antes bien, se separan meramente para ti y que cada ser participa de la unidad en la medida en la que él mismo se ha separado de ella. Para la piedra que tú ves, por ejemplo, que es en la identidad absoluta con todas las cosas, nada se separa o emerge de la noche cerrada. Para el animal, en cambio, cuya vida está en él mismo, se abre el universo en mayor o menor medida según sea su vida más o menos individual, y el universo exhibe finalmente ante el ser humano todos sus tesoros.

¿No te parece, empero, que precisamente esta consideración puede convencernos del modo como puede comprenderse la existencia de todo ser a partir de un único fundamento y de que por tanto hay sólo una fórmula para el conocimiento de todas las cosas, a saber, que cada cosa se separa por la oposición relativa de lo finito y lo infinito de la totalidad, pero que en aquello por lo que ambos se unen lleva en sí la impronta y, por así decir, un reflejo de lo eterno, pues por ser la unidad de lo finito y lo infinito, de lo real y lo ideal, en su perfección la forma eterna, y como forma al propio tiempo la esencia del absoluto, la cosa toma allí donde se alcanza en ella aquella unidad relativa un aspecto de aquello en lo cual la idea es también la sustancia, la forma lo absolutamente real?

Así, las leyes de todo lo finito pueden comprenderse de manera por entero universal a partir de aquella identidad-oposición relativa de lo finito y lo infinito que, allí donde es activa, recibe el nombre de saber, y que en su expresión en las cosas es, con todo, por su naturaleza la misma que en el saber.

Sin embargo, todo esto lo digo en general y no me sorprendería que alguien lo juzgara poco claro sin su aplicación a lo individual.

Así pues, me parece que del universo visible y de la materialización de las ideas hay que pensar lo siguiente:

En lo que has llamado él intuir no existe en sí diferencia alguna; existe solamente en tanto que el intuir es opuesto al pensar. En y por sí desligado de toda forma y figura, es susceptible de recibirlas todas, fecundado desde la eternidad con todas las formas y diferencias de las cosas por el pensar, infinitamente adecuado y unido a él en la unidad absoluta en la que se aniquila toda multiplicidad y en la que, precisamente porque lo contiene todo, no puede estar contenido nada distinguible. Por tanto, sólo respecto de la cosa individual misma pero no respecto de aquello en lo que, como tú dices, son uno, se escinden y se oponen el pensar y el intuir (pues sólo en aquélla no basta al pensar el intuir). Al escindirse, empero, ella arrastra aquello en lo que ambos son uno a la temporalidad, la cual aparece entonces como lo real y, en lugar de ser allí lo primero, es aquí lo tercero.

No obstante, ni el pensar ni el intuir están en sí sometidos a la temporalidad, sino cada uno sólo por aquella relativa separación y unión de y con el otro. Pues, tal como ya por los antiguos nos ha sido transmitido, lo que respecto de todas las cosas es susceptible de la diferencia es el principio materno, el concepto o pensar infinito el principio paterno y lo tercero, surgido de ambos, es nacido y tiene la forma del ser nacido; pero participando por igual de la naturaleza de ambos principios y uniendo en sí de nuevo transitoriamente pensar y ser, imita engañosamente la realidad absoluta en la que tiene su origen pero es por sí mismo necesariamente individual; individual y determinado como este individuo sólo por la oposición relativa de lo real y lo ideal, de los cuales

ninguno lo es por sí mismo, pero cada uno se hace mortal por el otro, y así la cosa misma o lo real es entregado a la temporalidad.

Lo nacido es, pues, necesaria e infinitamente finito, pero lo es sólo relativamente, pues nunca existe lo finito verdaderamente por sí sino sólo la unidad de lo finito con lo infinito. Lo finito considerado en sí es en aquello por lo cual es real, por tanto, esta unidad misma, pero en aquello que en ésta es forma, la unidad relativa de lo finito y lo infinito. Ahora bien, cuanto más perfecta es una cosa, tanto más se esfuerza en manifestar, ya en lo que tiene de finito, lo infinito, para de este modo acercar lo más posible lo finito en sí a lo infinito en y por sí. Cuanto más tiene lo finito en un ser de la naturaleza de lo infinito, tanto más recibe también de la inmortalidad del todo, tanto más duradero y permanente, tanto más perfecto en sí y menos necesitado de lo que está fuera de él aparece.

De esta naturaleza son los astros y todos los cuerpos celestes, cuyas ideas son las más perfectas de todas las que se hallan en Dios porque son las que más expresan aquel ser de lo finito cabe lo infinito en Dios.

Por cuerpo celeste debes entender, empero, la unidad primera de cada uno de ellos, sólo a partir de la cual ha surgido en cada uno esta multiplicidad y separación de las cosas individuales, de la misma forma como a partir de la unidad absoluta la infinita multiplicidad de todas las cosas. Dado que cada cuerpo celeste no sólo se esfuerza en reproducir en sí todo el universo sino que lo reproduce verdaderamente, son todos por cierto capaces, igual que un cuerpo orgánico, de infinitas transformaciones, pero en sí mismos son incorruptibles e inmortales, más aún, libres, independientes como las ideas de las cosas, desprendidos, autosuficientes, en una palabra ani-

males bienaventurados, comparados con los hombres mortales dioses inmortales.

Pero para comprender el modo en que lo son observa lo siguiente:

La idea de cada uno es absoluta, libre del tiempo, verdaderamente perfecta. Ahora bien, lo que en el fenómeno une lo finito en ellos con lo infinito y produce aquella realidad derivada de la que ya hemos hablado es la copia inmediata de la idea misma, la cual, tan poco capaz de la diferencia como ésta pone de un modo igualmente eterno lo universal en lo particular y lo particular en lo universal. En sí es por cierto unidad absolutamente, ingénita e incondicionada, pero en relación con la oposición genera unidad.

Ahora bien, la oposición es, como sabes, la de lo finito y lo infinito, y lo finito mismo es su vez respecto de lo infinito lo que la diferencia es respecto de la indiferencia.

A lo finito, empero, no le corresponde por sí realidad alguna, antes bien, mantiene con la sustancia una relación tal, que multiplicado por su cuadrado equivale a ella. Lo que entiendo por su cuadrado puedes conjeturarlo ya a partir de lo anterior y se te hará luego más claro todavía.

A lo que hemos llamado en las cosas lo finito se opone lo infinito, que, en tanto que se refiere inmediatamente a lo finito, es solamente lo infinito de este finito: no la unidad infinita de todo lo finito, sino la unidad relativa de este finito, o el concepto, que se refiere inmediatamente sólo a él como su alma.

Esta unidad relativa, a la cual como lo general en toda cosa se une lo finito como lo particular por medio de aquello en lo que no están separados unidad y oposición, es lo que hace que la cosa se escinda de la totalidad de las cosas y, per-

severando en esta escisión, permanezca eternamente la misma, distinta de las demás e idéntica sólo a sí misma.

Pero la primera condición bajo la cual lo infinito en y por sí puede ser lo infinito de este finito, con exclusión de todo lo demás, es que este finito sea absolutamente finito, no infinito.

Pero no sólo lo infinito está puesto aquí en relación con lo finito, sino también aquello que une a ambos y que hemos considerado como una copia de lo eterno.

Ahora bien, lo que resulta de la relación de lo finito, lo infinito y lo eterno con lo finito cuando aquellos dos se hacen por cierto absolutamente idénticos, es el espacio, la imagen eternamente quieta, inmóvil, de la eternidad. El concepto, que se refiere inmediatamente a lo finito, está expresado en la cosa por medio de la primera dimensión, o longitud pura. Pues que la línea corresponde en la extensión a lo que el concepto en el pensar lo podrás reconocer en el hecho de que ella es, considerada por sí misma, infinita, y no encierra en sí ninguna razón de finitud, y también en que es el más alto y más puro acto de separación de la totalidad del espacio, el alma de todas las figuras, razón por la cual los geómetras, incapaces de derivarla o hacerla surgir de la totalidad, la postulan, para mostrar de alguna manera que es más bien una acción que un ser.

Aquel acto de separación es en cierto modo lo enturbiador de la unidad universal y con él se constituye todo como particular a partir de aquello en lo que nada es distinguible; pues, dado que la unidad es en él unidad relativa y se opone a la particularidad, tampoco se puede poner en ella la identidad absoluta sino sólo la identidad relativa de sujeto y objeto.

La expresión de ella es en la cosa lo que hace que sea una consigo misma y esté unida a sí misma tal como vemos que lo están, a causa de la identidad relativa de su naturaleza, el hierro al imán y cada cosa a lo que le es más homogéneo o semejante por su naturaleza.

Sólo que, al no poder existir la unidad relativa sino en relación con un finito individual, o diferencia, a la primera dimensión está necesariamente asociada la segunda.

Ves por tanto que, así como lo eterno es la unidad absoluta de la oposición y la unidad, aquello en lo que la unidad y la oposición y lo que las unifica son distintos es lo nacido. La imagen desplegada de las relaciones internas del absoluto es, pues, el entramado de las tres dimensiones cuya absoluta identidad es el espacio. Pero esto quedará más claro en lo que sigue.

Decíamos que el concepto, en tanto que se refiere únicamente a este finito determinado, es él mismo finito y sólo el alma de este individuo. En sí es, con todo, infinito. Lo finito se comporta respecto del concepto infinito como la raíz respecto de su cuadrado. En la medida en que el concepto se halla como infinito fuera de la cosa, puesto que ésta no tiene el tiempo en sí misma, se halla necesariamente sometida a él.

Pues el tiempo es una imagen siempre móvil, eternamente nueva, armónicamente fluyente del pensar infinito, y aquella identidad relativa de la cosa es por sí misma expresión del tiempo en ella. Donde tal identidad deviene dinámica, infinita, activa, y aparece como tal, es expresión del tiempo mismo, y en nosotros lo que llamamos autoconciencia. En la cosa, empero, al no estarle absolutamente unido el concepto infinito, se encuentra de aquella línea dinámica sólo la expresión muerta, mientras que el acto mismo que en ella se ex-

presa por medio de la unidad consigo misma permanece oculto en lo infinito.

Así, por la naturaleza de la unidad en la que es idéntica a sí misma y de esta forma sujeto y objeto de sí misma, la cosa está supeditada a lo rectilíneo como lo está al tiempo.

Ahora bien, sólo por sí misma, o idealmente, es la cosa individual y está fuera del concepto infinito; en cambio, es real sólo por medio de lo que la une a éste y está contenida en la totalidad de las cosas.

En tanto que afirma meramente la identidad relativa consigo misma, se enlazan con la cosa lo universal y lo particular, no de otra manera a como la línea con el ángulo, formando un triángulo.

Pero en tanto que se une al concepto infinito de las cosas, que es respecto a lo infinito en ella lo que el cuadrado respecto a su raíz, aquél puede unirse a la cosa solamente como su cuadrado.

Por lo demás, la cosa puede unirse a él sólo por medio de aquello en lo que son absolutamente uno lo general y lo particular y que por sí mismo, como sabes, no es susceptible de diferencia alguna. Por tanto, la cosa, que no existe como tal más que por la oposición de lo general y lo particular, no es idéntica a aquel Uno que carece de oposición ni es este Uno mismo, sino que, separada de él, mantiene más bien una relación de diferencia con él. Por esta razón, éste no aparece, en cuanto a la cosa, como lo que existe sino como lo que es fundamento de existencia.

Ahora bien, al multiplicarse el cuadrado por aquello de lo que es cuadrado surge el cubo, que es la imagen sensible de la idea o de la absoluta unidad de la oposición y la unidad misma.

Pero esto lo comprenderás mejor de la manera siguiente:

Lo real fenoménico, al igual que lo real verdadero, sólo puede ser de tal manera que una lo infinito y lo finito, pues tanto la unidad por sí como la diferencia por sí son determinaciones meramente ideales y en las cosas hay tanto de real como hay en ellas de expresión de la unidad de ambas. Pero puesto que en las cosas la primera dimensión representa la unidad y la segunda la diferencia, la unidad de ambas ha de expresarse con la mayor perfección en aquella en la cual las dos primeras se funden, a saber, el espesor o la profundidad.

Aquel principio con el cual las cosas mantienen una relación de diferencia y que une en ellas el alma, o la expresión del pensar infinito, al cuerpo, es la gravedad. Sin embargo, las cosas están sometidas a ella sólo en la medida en que el tiempo no les pertenece y se hace activo en ellas. En la medida en que esto ocurre, en cambio, las cosas son independientes, vivas, libres, aún absolutas, como los cuerpos celestes. Además, la gravedad (es necesario saber esto de antemano), que incesantemente recoge la diferencia en la indiferencia general, es en sí indivisible; de ahí que, por mucho que se divida una cosa sensible, la gravedad no se divide y en sí no crece ni decrece. Siendo de una naturaleza tal que es la indiferencia del espacio y el tiempo, no puede ser opuesta a ninguno de los dos, ni disminuir al aumentar el espacio (que es expresión de la diferencia), ni aumentar al disminuir éste. Además, cuanto más se separa una cosa de la totalidad, tanto menos deseo o esfuerzo hay en ella, idealmente considerada, por regresar a la unidad de todas las cosas, pero la gravedad no cambia con ello y es inmóvil, indiferente frente a todas.

Ahora bien, lo que determina a las cosas para lo meramente rectilíneo o el concepto finito, es la parte inorgánica, lo que les da forma, o las determina para el juicio y la acogida de lo particular en lo universal, la parte orgánica, y aquello

por lo que expresan la unidad absoluta de lo general y lo particular, la parte racional.

De ahí que lo que exigimos para la realidad de una cosa pueda expresarse por medio de tres grados o potencias, de tal modo que cada cosa represente a su manera el universo.

Pero hemos dejado establecido anteriormente que lo tercero en las cosas individuales es en sí lo primero; por sí pureza suprema, claridad no enturbiada, turbio en las cosas por lo que hasta ahora hemos llamado unidad y oposición y que, cuando es activo, podemos denominar autoconciencia y sensación.

Sin embargo, la única dimensión real es la razón, que es la imagen más inmediata de lo eterno, mientras que el espacio absoluto lo es sólo en relación con la diferencia. La unidad relativa y la oposición, al ser, como hemos dicho, meras determinaciones de forma, precisamente porque enturbian la unidad hacen que ocupe el espacio.

Pero hasta ahora he hablado sobre todo de las cosas más imperfectas, las que tienen fuera de sí al concepto infinito; volvamos ahora a la consideración de las más perfectas, que otros llaman cuerpos celestes pero nosotros preferimos llamar animales dotados de sentido y entendimiento. Pues es evidente que su tiempo les es innato y les es dado el concepto infinito como el alma que guía y ordena sus movimientos.

Representando en lo que en ellos es finito lo infinito, expresan la idea como idea y viven asimismo una vida, no dependiente y condicionada como las cosas sometidas al concepto, sino absoluta y divina.

De acuerdo con lo que hemos establecido anteriormente no te resultará incomprensible el modo como lo que en lo finito existe desde la eternidad junto a lo infinito en y por sí mismo puede contener innumerables cosas de una plenitud

infinita, que es a su vez la unidad en la que se reúne la potencia de innumerables cosas. Ahora bien, por la misma ley por la cual Uno se escinde de la unidad suprema participa también, a su vez vivificado por infinitas cosas, de la perfección de la unidad primera y exhala en innumerables seres lo que se ha tomado de arriba.

De esta forma toda cosa existente tiene una unidad en la que se ha originado y de la que está separada por la oposición relativa de lo finito y lo infinito en ella misma, una unidad que ha brotado de todos modos de una unidad más alta que contiene la indiferencia de todas las cosas comprendidas en ella.

Ahora bien, una cosa, o bien tiene el ser en sí misma y es su propia sustancia, lo cual es posible tan sólo cuando lo finito en ella es igual a lo infinito, de suerte que aún en su separación puede representar en sí el universo, o bien no es su propia sustancia y se encuentra así perpetuamente constreñida a estar allí donde únicamente puede estar y a regresar a la unidad de la que ha sido arrancada.

La diferencia pura o lo puramente finito en una cosa es aquello por medio de lo cual en general el reflejo de una idea cae en el espacio; es, empero, una parte tal de la verdadera idea que no equivale a ella sino multiplicada tres veces por sí misma. Y dado que además la magnitud de aquella diferencia determina también la magnitud de la distancia de una cosa en el espacio respecto de la imagen de su unidad, ésta guarda con la verdadera copia que ocupa el espacio la misma relación que la diferencia pura con la idea misma.

Pero la distancia es o bien real, o bien meramente ideal; es siempre ideal cuando una cosa no es su propia sustancia, pues también las diversas cosas que tú ves reunidas formando un todo, como la tierra, son, frente a ésta como la unidad, pesa-

das, pero cada una desde una distancia determinada, la cual determina entonces la magnitud de su peso particular.

El tiempo, la unidad viva, está, como sabes, unido a la diferencia en la gravedad. De la unión de la unidad con la diferencia surge la medida del tiempo, el movimiento. Así pues, cuando una cosa no tiene en sí misma la sustancia, se mueve necesariamente respecto de aquello en lo que está su ser, de tal modo, empero, que el tiempo del movimiento no equivale a la distancia (la expresión sensible de la diferencia) sino al cuadrado de la distancia; de ahí que, a la inversa, al moverse respecto de aquello en lo que es, los tiempos se reduzcan y los espacios se hagan equivalentes a sus cuadrados.

En cuanto a las cosas más perfectas, las que tienen en ellas mismas el ser y la vida, la diferencia, o lo que en ellas es finito, no deja de ser opuesto a lo infinito según el concepto, si bien le es absolutamente idéntico realmente y en cuanto a la sustancia. En tanto que idealmente opuesto a lo infinito, lo infinito es respecto de lo finito su cuadrado, y en esta medida determina también a aquello de lo que lo finito es finito la línea de su distancia respecto de la copia de la unidad. Realmente, empero, o en relación con lo que es su propia vida, lo finito está unido a lo infinito de tal manera, que éste no es ya su cuadrado sino que ambos se relacionan como lo idéntico con lo idéntico.

A su vez, la cosa puede ser su propia sustancia tan sólo porque la línea de su distancia se hace en ella viva; pero se hace viva tan sólo porque la diferencia, o lo puramente finito en ella, se iguala al concepto infinito, el cual, dado que es el tiempo, unido a la distancia convierte a ésta en una revolución.

De este modo han sido implantados sus tiempos en las esferas, las cuales están destinadas por su naturaleza celestial a

ser en sus movimientos circulares el símbolo del universo que, extendiéndose a todas las naturalezas, vuelve sin embargo siempre a su unidad.

Pues aquello por lo cual se desprenden y separan de la imagen de su unidad y aquello por lo que son recogidas en el concepto eterno no está en ellas separado, como en las cosas terrestres, o diferenciado en fuerzas encontradas, sino armónicamente enlazado, y así como son ellas solas verdaderamente inmortales, así gozan ellas solas de la gloria del universo.

En sus revoluciones, que son la eliminación de toda oposición y la unidad pura, la absoluta autonomía misma, respiran la paz divina del mundo verdadero y la magnificencia de los primeros motores.

Observa pues, amigo, el sentido de las leyes que parece habernos revelado una inteligencia divina.

Un ser que es autónomo, igual a Dios, no está subordinado al tiempo sino que obliga a éste a serle sumiso y hace de él súbdito de sí mismo. Equiparando además en sí lo finito a lo infinito, modera el tiempo impetuoso de tal modo que éste se iguala a la verdadera idea, no ya multiplicado por aquello de lo que es el cuadrado sino por sí mismo. De esta moderación del tiempo surge su medida celestial, aquel movimiento en el que el espacio y el tiempo mismos son puestos como las magnitudes idénticas que, multiplicadas en sí mismas, generan aquel ser de naturaleza divina.

La revolución misma debes pensarla, pues, como absolutamente perfecta, simple, no como compuesta sino como absoluta unidad, de la cual aquello por lo que una cosa es en la unidad y que comúnmente se llama peso, y aquello por lo que es en sí misma y que se considera como lo contrario del peso son las formas idénticas, ambos el mismo todo, una co-

sa; pues una cosa no puede, estando en la unidad, estar, distanciada de ella, en sí misma, ni, estando en sí misma, estar en la unidad, sino porque lo finito en ella está absolutamente unido a lo infinito. Ahora bien, una vez unidos de esta forma, no pueden nunca y en manera alguna separarse; sea lo que sea lo que distinguimos en el ser móvil, no es ni lo uno ni lo otro, sino siempre y necesariamente la unidad misma de lo finito y lo infinito.

Ninguna de las esferas se aleja de su unidad ni se une a ella por otra cosa que su propia excelencia innata, la cual radica en su capacidad de hacer de aquello por lo que se separa la unidad absoluta misma y, a la inversa, de la unidad misma aquello por lo que se separa.

Ahora bien, si lo que es móvil por sí mismo pudiera de idéntica manera recoger en la indiferencia la diferencia en sí y, a la inversa, poner la indiferencia en su propia diferencia, surgiría aquella figura que es la expresión más perfecta de la razón, de la unidad de lo universal y lo particular: el círculo.

Si esta forma fuese universal, los animales celestiales describirían en los mismos tiempos idénticos arcos y aquella diferencia del espacio y el tiempo que has visto en el movimiento del individuo respecto de su unidad, en la caída, quedaría completamente abolida.

Sólo entonces serían todos igualmente perfectos. Pero la belleza ingénita que en ellos se patentiza quiso en general que en aquello en lo cual se hiciera visible restase una huella de lo particular, a fin de que de esta forma la contemplaran también los ojos más sensibles, los que se extasían al conocerla en las cosas particulares y que los no sensibles, remontándose desde esta unidad expresada e indestructible en la diferencia misma alcanzaran la intuición de la belleza absoluta y de su esencia en y por sí misma.

Por esto quiso también, al descubrir en el cielo su rostro a los ojos sensibles, que aquella igualdad absoluta que guía los movimientos de las esferas apareciera disociada en dos puntos en cada uno de los cuales se expresa la misma unidad de la diferencia y la indiferencia; en uno, empero, se equipara la diferencia a la indiferencia y en el otro la indiferencia a la diferencia, de modo que la verdadera unidad está realmente pero no aparentemente presente.

De esta forma ocurre, en primer lugar, que las esferas se mueven en líneas que se cierran, como la circunferencia, pero no, como ésta, en torno a un único centro, sino en torno a dos focos que se equilibran y de los cuales uno lo ocupa la imagen resplandeciente de la unidad de la que proceden y el otro expresa en cambio la idea de cada uno en tanto que es para sí mismo el todo, y absoluto y autónomo, a fin de que de este modo se reconozcan en la diferencia misma la unidad y el destino propio de toda unidad, que como absoluta es un ser particular, y como un ser particular es absoluta.

Sólo porque la diferencia no debería existir propiamente en sí sino sólo para el fenómeno, aquellas criaturas celestiales han sido instruidas en el arte verdaderamente divino de, ora moderar y detener el curso de sus movimientos, ora seguir con mayor libertad su impulso natural y, a fin de que de este modo los tiempos y los espacios se equiparen de nuevo y la distancia, que es viva sólo por su igualdad con el tiempo ingénito, no deje de serlo, de recorrer a distancia mayor un arco menor en el mismo tiempo en que a distancia menor recorren el arco mayor.

Por esta astucia más que mortal que conserva la igualdad en la propia diferencia ocurre que los astros cuyas órbitas aparecen como círculos interrumpidos, describen en verdad y según la idea órbitas circulares.

Con todo, amigo, desarrollar todo lo que he dicho hasta ahora sobre los movimientos celestes con arreglo a la dignidad del objeto nos llevaría más lejos que aquello en vistas a lo cual hemos emprendido esta indagación. Podemos, sin embargo, hablar también de ello en lo que sigue, pero ningún discurso mortal es capaz de ensalzar dignamente aquella sabiduría celestial o de medir la profundidad de la inteligencia que en aquellos movimientos se contempla.

Si quieres, no obstante, amigo, que diga qué leyes determinan el orden, el número, la magnitud y las restantes propiedades cognoscibles de los astros, te diré que, en cuanto al orden, existe en el todo la misma materia, pero transformada de diversas maneras. Dentro del todo se distinguen, empero, dos regiones. La una está habitada por aquellas esferas a las que el tiempo está más perfectamente enlazado que a las restantes y cuya unidad se aproxima en mayor grado a la unidad absoluta, y la otra en la que viven las que con menor perfección tienen el tiempo en sí mismas y son menos autónomas.

Y dado que toda cosa a la que en forma viva está unido el tiempo lleva de ello también la expresión externa, la línea y, en conexión con la materia, la cohesión y la solidez, así está impreso también en cada una de aquellas cosas, las más perfectas, el sello del tiempo, la línea, a la que llamamos eje y cuyos extremos son designados como Sur y Norte. Este sello está asimismo impreso en el todo de tal modo que todas ellas forman una línea en común y según la posición que ocupan muestran un mayor o menor grado de cohesión y de unidad consigo mismas. Los extremos del todo se comportan a su vez como Sur y Norte.

Así pues, aquellas esferas que representan en el todo el enlace entre Sur y Norte están hechas de una materia más sólida y duradera y dispuestas entre sí de tal forma, que dentro

de aquel enlace se reúnen todas las regiones celestes, y todo enlace se representa por tres astros, de los cuales el primero, el menos alejado de la imagen de la unidad, pertenece a la primera, el tercero, o el más alejado, a la opuesta y el intermedio representa la indiferencia de ambas en este enlace, de modo que ninguno es esencialmente distinto del otro pero el número de todos los astros dentro de este enlace equivale a doce.

A éstos les están confiados los movimientos más perfectos. Mas así como ellos representan, tomados en conjunto, el enlace de Sur y Norte, aquellos que habitan la segunda región representan la de Este y Oeste, de tal manera empero, que dentro de esta oposición se entrelazan y se unen de nuevo todas las regiones celestes, de cada una de las cuales hay necesariamente una expresión en cada una de las cosas corpóreas.

Ahora bien, éstos, por llevar en sí una clase de unidad que es la menos absoluta precisamente por ser la que menos se separa de la unidad absoluta, se desvían justamente por esta razón más o menos del movimiento más perfecto. Pero hallar la ley de su número, que aumenta en grandes proporciones, es imposible a cualquiera.

Por lo demás, el orden según el cual, entre aquellos que tienen en sí mismos una vida más perfecta, aumentan las distancias, podría comprenderlo, ya a partir de lo que hemos tratado anteriormente, quien siguiera reflexionando, pero mejor aún lo comprendería si tuviera conocimiento de los secretos del triángulo.

Por lo que se refiere a los volúmenes y las densidades, aquel arte celestial ha querido que en general las masas mayores ocupen el centro y que sean las más densas las más cercanas a la unidad de todas o a la imagen de la unidad, y en

particular también que entre tres astros que pertenecen a Un orden siga siempre al que se caracteriza en mayor medida por la densidad el que se caracteriza por su mayor masa y a éste el que de entre ellos más se aparta en su recorrido de la línea circular.

En general, respecto de esto último, rige la siguiente ley:

Las cosas del universo son más o menos perfectas según esté el tiempo más o menos incorporado a ellas. Está, empero, incorporado a todas las que sobresalen de las demás.

Pues decíamos que en la cosa individual la línea, o longitud pura, es la expresión del tiempo, de modo que lo que expresa de la manera más perfecta la longitud en sí tiene también de entre todas las cosas meramente corporales e individuales el tiempo en sí más perfectamente que las restantes. Ahora bien, si el tiempo como tiempo se une a ella viva, activamente, tiene que contener también en su concepto más o menos la posibilidad de otras cosas. De ahí que veamos que aquella piedra que los antiguos llamaron piedra de Hércules y posteriormente recibe el nombre de imán, si bien parece individual, tiene con todo el conocimiento y la facultad de sentir otras cosas, que ella mueve, atrayéndolas o repeliéndolas, más aún, no le es extraño tampoco el cambio de las estaciones, como ocurre con el ave de paso, que cambia la dirección de su vuelo y es asimismo un indicador del tiempo y, como los astros, sólo que más imperfectamente y subordinada a la unidad que está fuera de ella, tiene también sus años y sus días. La razón de que el tiempo no esté más perfectamente incorporado a ella reside en la imperfección de su cuerpo o de aquello que es en ella diferencia pura.

Por lo tanto, cuanto más unido está el tiempo a una cosa, tanto menos necesita ésta de la unidad fuera de sí, pues ella misma es la unidad para sí misma; tanto menos, empero,

puede pertenecer a las cosas más sometidas a la gravedad y que son las más densas. A la inversa y por la misma razón, las cosas más densas tendrán el tiempo menos perfectamente en sí mismas; pero las que llevan en sí menos del tiempo son también las menos individuales y separadas, y por tanto también las menos sometidas a la gravedad, que exige de parte de la cosa una relación de diferencia.

Si aplicas esto a los astros comprenderás por qué aquellos en los que el tiempo está implantado de la manera más perfecta, que son por tanto los más excelentes y expresan la identidad que hay en ellos también en sus movimientos con suprema perfección, pertenecen a los menos densos y también por qué, a la inversa, los más densos, puesto que tienen el tiempo en sí de manera imperfecta, se desvían más que aquellos de la forma más bella del movimiento. Comprenderás por fin, por qué los que menos llevan en sí de la expresión del tiempo, forma y figura, y más se desvían del movimiento más bello, son también los menos densos: no porque están menos necesitados de la unidad sino por ser los menos separados de ella.

Y aquí radica, pues, el secreto de las diferencias que se perciben entre las cosas celestes en cuanto a la perfección con que sus movimientos imitan la figura más bella.

Una vez que de esta manera estuvo todo ordenado según medida y número del modo más bello y cada una de las esferas dotada de una doble unidad: la primera, aquella por la que sería absoluta para sí misma y máximamente cercana a la unión perfectísima de lo finito con lo infinito en Dios, cuya idea podemos denominar el animal absoluto, y con ello orgánica, libre y viva, y la segunda, aquella por la que sería recogida, en el absoluto y con lo que en ella hay de diferencia, en la unidad, una vez que, además, hubo querido la sabiduría celestial que la identidad de ambas unidades se lograra sólo

en la diferencia, se decidió con esta diferencia asimismo la división entre cosas que, como diferencia, sólo son susceptibles de ser recogidas en la indiferencia y que, a causa de la manera imperfecta en que tienen el tiempo en sí mismas, sometidas por completo al peso, aparecerían como muertas e inanimadas, y cosas en las cuales la diferencia misma sería indiferencia y que, teniendo en sí mismas con mayor perfección el tiempo y la vida, serían vivas y orgánicas, y expresarían con la mayor perfección entre todos los seres individuales aquella unidad de las esferas por la que éstas son ellas mismas el todo, y son libres y racionales.

De esta forma las esferas celestes, al separarse de ellas lo que estaba destinado a vivir en otra cosa, han sido al par pobladas con seres de toda condición y perfección, que estaban contenidos en la unidad primera. Esto es así, empero, en razón de la misma voluntad que hizo que sus órbitas se desviaran más o menos de la línea circular.

Cuanto más perfectamente une una esfera la unidad por la cual es orgánica y aquella por la que es inorgánica, tanto más se aproxima al prototipo del movimiento.

Pero en el centro de todas ellas, en la copia de su unidad, se encendió la luz inmortal que es la idea de todas las cosas. Pues siendo la idea, que es la forma, igual a la sustancia, más aún, la sustancia misma, debía estar expresada allí donde son una según la sustancia todas las cosas del universo también la idea de todas. Así, a fin de que se hiciera manifiesta aquella unidad de la esencia con la forma, el arte celestial creó aquel astro de modo que fuera todo masa y todo luz, el foco del mundo o, como dicen otros, la guardia sagrada de Zeus. Mas como él mismo procede de una unidad más elevada y es por ello un individuo, dicha unidad expresó lo que en él es aún diferencia por medio de zonas oscuras que dispersó por su fulgor luminoso.

Pero porque la luz, como la idea, es al par la indiferencia del espacio y el tiempo, se dispuso asimismo que recorriera en todas direcciones el espacio sin llenarlo y que alumbrara todas las cosas y fuera además la antorcha y el indicador del tiempo y la medida tanto de los años como de los días.

Pues el sol, además de ser la indiferencia de todas las cosas contenidas en el universo, aspira incesantemente a unirse a lo que en las otras esferas que giran a su alrededor es diferencia pura, a prolongar en ellas su propia unidad relativa, a engrandecerse por medio de ellas, en una palabra, a ser uno con ellas en el modo como una cosa es una consigo misma.

Ahora bien, cuanto más perfectamente es el tiempo innato en una cosa, tanto más es ésta igual a sí misma; de ahí que veamos que la tierra, aún en lo que en ella está muerto, y expresando así el carácter del tiempo vivo, unifica la diferencia por medio de la unidad del concepto y por medio de la línea, que es expresión de su autoconciencia y se manifiesta en el fenómeno como el eje cuyos puntos extremos hemos designado como Sur y Norte.

Enlazando de esta forma la particular en ella a lo universal, la tierra gravita hacia el sol, el cual se esfuerza en poner lo particular como particular y unirlo con la expresión del tiempo que ella tiene en sí misma.

Ahora bien, como quiera que la tierra y cualquier esfera ponen en la dirección de la longitud la igualdad relativa consigo mismas, que consiste en la unión de la diferencia con el concepto, el sol aspira, en su intento de unir a lo particular de cada una de ellas su concepto, a engendrar una unidad relativa igual en la dirección de la latitud.

Pero al resistirse la vida propia de cada esfera a este empeño, surgieron en primer lugar el día y la noche (pues aquel empeño del sol hace que cada esfera gire alrededor de sí mis-

ma), el año se separó del día y se impidió que se equipararan y confundieran el tiempo innato y vivo de cada una y el tiempo al que está sometida.

Pues si el sol se hiciera uno con una esfera en la misma forma en que una cosa es una consigo misma, ésta haría su revolución alrededor del sol en el mismo tiempo que tarda en dar un giro en torno a sí misma, y el año sería entonces igual al día, y una mitad de la tierra no vería la faz del sol ni su clara luz, tal como ocurre en aquellas esferas inferiores que llamamos lunas, que muestran a aquellas de las que dependen siempre la misma cara y en un mismo tiempo giran alrededor de sí mismas y en torno a ellas.

Pero la diferencia de la tierra, vivificada tan sólo por la conexión con el concepto y el alma de la tierra, sufriría, unida a la unidad relativa del sol, la muerte total.

De esta manera pues, tal como lo hemos descrito, está entrelazado el universo consigo mismo y aspira a hacerse cada vez más igual a sí mismo y a devenir Un cuerpo y Un alma.

En la misma forma, empero, en que el alma de un animal se escinde en miembros multiformes cada uno de los cuales toma de él un alma particular, y todo individuo, si bien ligado al todo, vive por sí mismo, para que el universo sea uno en la pluralidad y finito en la infinitud ha sido dado a cada individuo su tiempo particular, de tal modo, sin embargo, que, hecho el todo a imagen de Dios, tiene el tiempo absolutamente en sí mismo, no está por tanto en ningún tiempo y es un animal constituido de tal forma que no puede morir.

Ahora bien, amigo, hemos llamado luz a la idea eterna de todas las cosas corpóreas. Allí donde en una cosa se equipara lo finito a lo infinito, allí está asimismo expresada la idea, o aquel conocer absoluto en el cual no hay oposición del pen-

sar y el ser. La forma es la sustancia, la sustancia la forma, ambas son inseparables.

Cuanto más particular es una cosa y persiste en su particularidad, tanto más se separa del concepto eterno de todas las cosas, que en la luz está fuera de ella como lo está el concepto eterno en el tiempo. Ella misma pertenece, empero, a aquello que no es sino que es fundamento de existencia, a la noche remota, la madre de todas las cosas.

La luz que ven los ojos sensibles no es la indiferencia misma del pensar y el ser considerada absolutamente sino considerada en tanto que se refiere a una diferencia, como la de la tierra o de otra esfera. En tanto que un cuerpo terrestre se separa de la totalidad de la tierra es necesariamente opaco, pero cuanto más reducido es el grado de separación, tanto más transparente es.

En cuanto al grado de su ser animado, diré que una cosa es animada en la proporción en que tiene en sí misma el tiempo y la luz.

Ahora bien, la forma en tanto que forma no es el alma de la cosa, sino que, cuanto más perfecta es, tanto más igual a la sustancia; pero el alma es el concepto de la cosa, el cual, por cierto considerado finitamente, está destinado a ser solamente el alma de la cosa individual existente.

Por tanto, en el alma de cada cosa recae del universo tan sólo lo que de él ella ha representado. La cosa meramente corporal es, como sabemos, necesaria e infinitamente individual.

Por el contrario, el ser orgánico, en el cual la luz y la forma llegan a ser la sustancia misma, encierra en su concepto, a parte de lo individual, la posibilidad de una pluralidad infinita de cosas, sea la posibilidad de sí mismo en infinitas generaciones por medio de la procreación, o la posibilidad de otras

cosas distintas de él y que enlaza consigo por medio del movimiento, o finalmente la posibilidad de otras cosas que, siendo distintas de él, están con todo a la vez en él al estarle incorporada la idea, que es, por cierto en relación con una diferencia, lo que intuye.

Sólo que, en razón de que los seres orgánicos, aún teniendo en sí mismos el concepto eterno y la vida, tienen que tomar de fuera la diferencia que sería adecuada en todo momento al concepto y las condiciones de la vida, son hechos con ello en primer lugar dependientes, menesterosos, luego expuestos a enfermar, sometidos a la senectud y mortales, de suerte que en modo alguno pueden equipararse en su excelencia a las cosas celestes.

Pero llevando en sí con mayor o menor perfección la unidad por la cual la tierra es su propia sustancia, los seres orgánicos se comportan respecto de aquella unidad, que ellos no son, como respecto de su fundamento y son racionales en sus acciones, pero lo son por la razón que no mora en ellos mismos sino en el universo, la cual se patentiza en ellos como su fuerza de gravedad.

Pero dado que ellos son individuales y necesariamente imperfectos por la oposición de lo ideal y lo real, del alma y el cuerpo, todas sus acciones apuntan hacia la unidad, pero no por ellas mismas sino por el principio divino que la rige. Éste les ha dado una unidad tal con todas las cosas que pertenecen a su existencia que ellos se sienten en dichas cosas y aspiran en todas las formas a hacerse unos con ellas. Les concedió asimismo un rayo del arte viviente que hace todas las cosas y les enseñó a alcanzar a través de acciones más o menos complejas la indiferencia del pensar y el ser que no tienen en sí mismos fuera de sí mismos, en obras que parecen orientadas a un fin porque al concepto que las anima está más o menos unido el concepto de otras cosas. Implantó asimismo en ellas

una parte de la música celestial que está en todo el universo, en la luz y en las esferas, y enseñó a los que estaban destinados a habitar el éter a, olvidándose a sí mismos en sus cánticos, retornar a la unidad.

A otros la unidad los ha dejado más libres y les permite tener en sí mismos de ella más de lo que tienen fuera de sí, igual que una madre fecunda engendra a todos sus hijos y se da a uno más, a otro menos, pero por entero solamente a uno.

Pero al poner con la diferencia en cada cosa lo que está en ella misma, la unidad ha hecho distinguible lo que en ella es indistinguible, pues cada propiedad particular de los seres vivientes proviene de que ninguno de ellos lleva en sí toda la indiferencia de la unidad, la cual, siendo el compendio de todas las formas, no puede asemejarse a ninguna en particular.

Mas el ser que no tiene plenamente en sí mismo la sustancia, no puede tampoco escindirse plenamente de la unidad y es solamente en ella. De la cosa meramente corpórea sabemos por cierto que del concepto sólo hay en ella la expresión muerta, mientras que el concepto vivo está en lo infinito fuera de ella, y que tiene en lo absoluto sólo una vida externa. Pero a cada forma pasiva de ser corresponde en el universo una forma activa, y cada animal, además de ser una forma particular de ser, tiene parte en el concepto vivo y un ser interno en el absoluto; sólo que, participando también de lo finito en él, expresando imperfectamente lo infinito, no es el principio que intuye mismo sino que mantiene con él una relación de diferencia.

Pero al tener el alma la naturaleza de lo infinito en y por sí mismo y al representar el cuerpo, sin duda finito pero, con todo, en lo finito infinito, el universo, aquella absoluta iden-

tidad oculta de lo infinito, que es el modelo, con lo finito infinito, que es la réplica, se hace evidente en un ser temporal.

Aquello pues, en relación con lo cual son absolutamente uno alma y cuerpo, pensar y ser, llevará en sí la esencia de lo absolutamente eterno e indivisible, en lo cual la idea es también la sustancia; pero el alma, que sin duda es en sí el conocer infinito, será, con todo, en tanto que alma de un existente concreto, la posibilidad infinita de todo aquello cuya realidad está expresada en él. Ahora bien, esto que hemos caracterizado como el cuerpo, aún no siendo un ser finito sino infinito-finito y representando en sí la totalidad, idealmente es necesariamente individual, y por tanto determinable asimismo en oposición frente a otras cosas que expresan un ser finito o un ser infinito y de las cuales en el concepto del cuerpo está contenida la posibilidad sin la realidad o la realidad sin la posibilidad.

Si el pensar infinito que, haciéndose idéntico con el ser, se manifiesta en lo finito como conocer infinito, es pensado como el alma del cuerpo, en tanto que éste es necesariamente individual aparece también necesariamente como infinito sólo en la finitud y como concepto, individual aunque de la más perfecta naturaleza, del conocer infinito; por el contrario, considerado en sí no es el alma de esta cosa sino el concepto infinito del alma misma, lo que es común a todas las almas.

Por tanto, al poner como existente el conocer infinito, la idea viva e inmortal de todas las cosas, dado que esto no puede hacerse sin referencia a una cosa individual, ponías inmediatamente nuevamente la oposición de diferencia e indiferencia y, por así decir, un alma doble: la que contiene del conocer infinito la realidad y la que contiene su posibilidad infinita.

Así pues, amigo, si soy capaz de demostrar que con aquella separación está puesta al par, ciertamente no respecto del absoluto pero sí, como todo lo demás que pertenece al mundo representado, respecto de sí misma y por sí misma, la conciencia y, al propio tiempo, para ella el ser temporal de las cosas y todo el mundo fenoménico, habré alcanzado la meta propuesta por ti y deducido el origen de la conciencia de la idea de lo eterno mismo y de su unidad interna sin admitir o suponer tránsito alguno de lo finito a lo finito.

Pero antes detengámonos una vez más en lo permanente y en lo que debemos poner como inamovible al poner lo movible y lo cambiante, pues el alma nunca se cansa de volver sin cesar a la contemplación de las cosas más excelentes; recordemos asimismo cómo para todo lo que parece proceder o desprenderse de aquella unidad está determinada en ella anticipadamente la posibilidad de ser por sí mismo, pero que la realidad de su existencia particular se encuentra sólo en la cosa misma y tiene lugar tan sólo idealmente y con ello sólo en la medida en que la cosa, por su modo de ser en lo absoluto, es dotada de la capacidad de ser su propia unidad.

Así pues, ni una cosa puede ser determinada por la duración sino en tanto que es el objeto de un alma finita y cuya existencia está determinada por la duración, ni puede la existencia del alma ser determinada a su vez como duración sino en tanto que está destinada a ser el concepto de una cosa individual existente. Por esta razón, ni el alma ni el cuerpo son algo en sí pues cada uno de ellos es temporal tan sólo en el otro; en sí existe sólo la unidad de ambos en lo que no está sujeto a la duración, en la naturaleza supremamente bienaventurada donde no están separadas la posibilidad de la realidad, el pensar del ser, el ideal en verdad increado e imperecedero. Pues ni el alma que se refiere inmediatamente al cuerpo es inmortal, ya que éste no lo es y su existencia sólo

es determinable por la duración y determinada por la duración de éste, ni lo es tampoco el alma del alma, que se refiere a ésta como ésta al cuerpo.

Además, dado que sólo es por la oposición relativa con el cuerpo, por tanto no en sí, el alma aparece como determinada para la existencia sólo por esta oposición, y por ende sólo en tanto que es el concepto de un ser individual; ello, empero, no por su vinculación con la cosa sino por su propia finitud, en virtud de la cual la posibilidad, que en Dios está unida a su realidad y la realidad, que en él está unida a su posibilidad, se encuentran respecto de ella misma fuera de ella. Pues los conceptos, que son conceptos inmediatos de cosas finitas, se comportan como ellas y se oponen al igual que ellas al concepto infinito, y le son adecuados sólo en tanto que son infinitos en la finitud.

Así pues, del mismo modo que la cosa, al entrañar una realidad cuya posibilidad está fuera de sí misma y viceversa, se pone su tiempo, así también el concepto en tanto que es absolutamente finito. Y como en relación con las cosas, también en relación con los conceptos inmediatos de las cosas aquella unidad infinita, en la que toda posibilidad contiene inmediatamente en sí y consigo su realidad y toda realidad su posibilidad, es, desplegada en el reflejo, una relación de causa y efecto, de suerte que cada concepto aparece como determinado para la existencia por otro concepto, en el cual se contempla su posibilidad inmediata, éste por otro de la misma naturaleza, y así hasta el infinito.

Como quiera que, según esto, los conceptos finitos son las cosas finitas mismas y absolutamente unos con ellas, también la oposición de lo finito y lo infinito puede expresarse en general como la oposición de los conceptos finitos y el concepto infinito de todos los conceptos, de suerte que aquéllos se comportan respecto de éste como lo real respecto de lo ideal,

con lo cual la diferencia de lo ideal y lo real es en sí misma una diferencia en la esfera de los conceptos.

Con todo, sólo el concepto separado de su concepto infinito y considerado en esta separación aparece como determinado para la existencia. Su idea, en cambio, o él mismo en su unión con lo infinito, es en la comunión eterna con Dios. Pero en el concepto finito, en tanto que se separa, recae de lo que en Dios es eterno, sin tiempo, tan sólo lo que con él se separa de la totalidad, y ello está a su vez determinado por la posibilidad de otras cosas que le están unidas en Dios.

La ley según la cual, aunque sólo para sí misma, el alma se separa y aparece determinada para la existencia, si la conociéramos, en razón de que cada alma es una parte del cuerpo orgánico infinito que es en la idea, nos permitiría por lo menos una visión lejana de la armonía de aquel mundo esplendoroso que conocemos aquí sólo como a través de un espejo.

Pero descubrir dicha ley es tan difícil como lo es para todos expresarla.

Sin embargo, descubrir las leyes más generales según las cuales se proyecta el mundo absoluto en el conocer finito es una alta meta del pensar.

Por ello, amigo, esforcémonos en alcanzar dicha meta razonando a partir del punto que hemos caracterizado anteriormente, donde por medio de la relación del conocer infinito con una cosa individual es puesta inmediata y necesariamente la oposición relativa de lo finito y lo infinito en el conocer mismo. Asimismo, volveremos de la manera más segura a lo primero y al origen de todas las cosas, cuando hayamos mostrado que todas las oposiciones a través de las cuales las cosas finitas son determinadas y distintas son puestas por aquella oposición, la cual por su parte tiene fugar sólo dentro

de lo eterno, y no en relación con el absoluto sino con lo que por sí mismo es separado de él.

Mas, a fin de asegurarnos de nuestro asunto, ¿te parece bien que reiteremos otra vez brevemente aquello en lo que nos hemos puesto de acuerdo?

LUCIANO: En todo punto.

BRUNO: Así pues, el conocer infinito puede existir sólo como el alma de una cosa que representa en sí lo finito infinitamente y, por tanto, el universo.

LUCIANO: Así es, pues cada concepto, decíamos, existe sólo porque es el concepto de una cosa existente.

BRUNO: Pero tal cosa es a su vez necesariamente un individuo y, en tanto que existe como tal, está sometida al tiempo y a la duración.

LUCIANO: Sin duda.

BRUNO: Entonces no lo está menos el alma, de la cual es la cosa el objeto inmediato.

LUCIANO: Lo está igualmente.

BRUNO: El alma (de ella estamos hablando únicamente, por lo demás), que es el concepto de esta cosa, es a su vez sólo una parte de la posibilidad infinita que en Dios es, sin tiempo, real. Pero en el alma individual recae tan sólo la realidad de aquello cuya posibilidad está contenida en ella.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Pero ¿no habíamos supuesto que el alma es el conocer infinito mismo?

LUCIANO: Ciertamente, pero la ponemos como tal en tanto que la consideramos en sí; en tanto que es el alma de esta cosa, la ponemos necesariamente como finita y sujeta a la duración.

BRUNO: Así pues, tenemos necesariamente una doble concepción del alma.

LUCIANO: Naturalmente, pues si la ponemos meramente como refiriéndose a aquello de lo cual es el concepto no la ponemos como conocer infinito, y si la ponemos meramente como infinita no la ponemos como concepto de una cosa existente, y con ello no la ponemos a ella como existente. Por consiguiente, ponemos el alma a la vez como finita y como infinita.

BRUNO: Entonces el conocer infinito existe o aparece sólo bajo la forma de la diferencia y la indiferencia.

LUCIANO: Así es.

BRUNO: A ambas, sin embargo, al alma en tanto que una con el cuerpo y al alma en tanto que conocer infinito, las ponemos como necesariamente unidas.

LUCIANO: Unidas por el concepto eterno en el cual se identifican finito e infinito.

BRUNO: Sólo esta idea es en Dios; la oposición de diferencia e indiferencia, en cambio, sólo en el alma misma en tanto que existe.

LUCIANO: También esto es así.

BRUNO: ¿Pero no decías tú que el alma, considerada en uno de sus aspectos, es una con el cuerpo, más aún, es el cuerpo mismo?

LUCIANO: Así decía.

BRUNO: ¿Qué relación darás, entonces, al alma considerada como infinita con el alma considerada como finita?

LUCIANO: Necesariamente de nuevo la del alma con el cuerpo.

BRUNO: Por consiguiente hemos transferido al alma misma la oposición entre alma y cuerpo.

LUCIANO: Así parece.

BRUNO: Por lo tanto, deberemos atribuir al alma, en tanto que es finita, todas las condiciones que necesariamente se atribuyen al cuerpo.

LUCIANO: No podemos hacer otra cosa.

BRUNO: Pero al alma, en tanto que se refiere al cuerpo, la determinábamos como la posibilidad cuya realidad estaría expresada en el cuerpo.

LUCIANO: Exacto.

BRUNO: Entonces, dado que hemos puesto el alma como concepto inmediato del cuerpo y al cuerpo mismo como Una cosa, ¿no debemos oponer el alma, en tanto que se refiere inmediatamente al cuerpo, al alma, en tanto que es infinita, como oponemos la realidad a la posibilidad, y viceversa? LUCIANO: Incuestionablemente.

BRUNO: La posibilidad, empero, la poníamos necesariamente como absolutamente infinita, y en cambio la realidad como finita.

LUCIANO: ¿Cómo podría ser de otra manera?

BRUNO: Estarás de acuerdo, pues, en denominar a la una el concepto infinito del conocer y a la otra, puesto que es un pensar referido a un ser, el conocer mismo, esto es, el conocer objetivamente existente.

LUCIANO: ¿Por qué no?

BRUNO: Este conocer objetivo, dado que es finito, igual al cuerpo, sometido a la conexión por causa y efecto, es infinitamente determinado, individual.

LUCIANO: Innegable.

BRUNO: Pero ¿determinado por qué? ¿Por algo fuera de él o por sí mismo?

LUCIANO: Necesariamente lo último.

BRUNO: Pondrías por tanto una conexión por causa y efecto en él mismo, y una tal, que cada conocer individual está determinado por otro, éste por otro y así sucesivamente hasta el infinito.

LUCIANO: Así es.

BRUNO: Precisamente por ello, en esta serie pondrías a cada conocer como distinto de aquel que lo determina, necesariamente como infinitamente diferente.

LUCIANO: No lo haría de otra manera.

BRUNO: Piensas aquel concepto infinito del conocer como igual a sí mismo, inmutable, independiente de la temporalidad, no determinado por tal conexión, tal como lo hemos admitido.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Pondrías entonces entre el conocer objetivo y el conocer infinito exactamente la misma relación que antes entre intuir y pensar.

LUCIANO: Así parece.

BRUNO: Pero has puesto la unidad de lo ideal y lo real precisamente en esta unidad del pensar y el intuir.

LUCIANO: Sin duda.

BRUNO: Verás entonces que has tomado la expresión para aquella unidad de un único punto, como si la unidad se limitara a éste. Con todo, tanto mayor cuidado debemos tener en determinar dicho punto, a fin de aprender a reconocer su dignidad. Así pues, al poner la unidad del intuir y el pensar, identificarías necesariamente al conocer objetivo con el concepto infinito del conocer.

LUCIANO: Así lo haría.

BRUNO: Pero el conocer objetivo es finito sólo en tanto que es referido al cuerpo como su objeto inmediato, e infinito, en tanto que referido al concepto del conocer.

LUCIANO: Se sigue, sin duda.

BRUNO: Pero éste es asimismo infinito.

LUCIANO: Cierto.

BRUNO: Por tanto, lo que se refiere y aquello a lo que se refiere son uno e indistinguibles.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Así pues, lo infinito viene a lo infinito. ¿Cómo piensas tú que se denomina este venir a sí mismo de lo infinito, o qué término lo expresa?

LUCIANO: Yo.

BRUNO: Has nombrado el concepto con el que el mundo se abre como por un golpe mágico.

LUCIANO: Ciertamente, es la expresión de la suprema separación de lo finito respecto de lo finito. BRUNO: ¿Qué otras determinaciones soléis dar a este concepto?

LUCIANO: Lo que llamamos Yo no es sino la unidad de lo ideal con lo real, de lo finito con lo infinito; pero esta unidad es a su vez sólo su propio obrar. La acción por la que nace es él mismo, y, por consiguiente, el yo no es nada independientemente de esta acción y fuera de ella, sino que es para sí mismo y por sí mismo. Asimismo, las cosas en sí eternas acceden al conocer objetivo y temporal, donde son determinadas por el tiempo, sólo porque el pensar infinito deviene en lo finito objeto para sí mismo.

BRUNO: ¿No es este devenir objeto del pensar infinito, empero, precisamente lo que hemos llamado la unidad de lo finito y lo infinito?

LUCIANO: Necesariamente, pues lo que ponemos en el conocer finito o en las cosas y lo que ponemos en el concepto infinito del conocer es uno y lo mismo, sólo que visto desde caras distintas, objetivo allí, subjetivo aquí.

BRUNO: Sobre este ser a la vez subjetivo y objetivo, infinito y finito, descansa el yo.

LUCIANO: Sin duda.

BRUNO: Así pues, también las cosas finitas y fenoménicas son para el yo sólo por el yo, pues tú dices que alcanzan el conocer temporal sólo por aquel devenir objeto de lo infinito en lo finito.

LUCIANO: Ésta es también precisamente mi opinión:

BRUNO: Ves hasta qué punto coincidimos. La más alta separación de lo finito de lo que le es igual es aquella en la que lo finito accede a la unidad y, por así decir, a la comunión inmediata con lo infinito. Pero dado que se trata de un ser finito, lo infinito sólo puede hacer real en él la posibilidad ilimitada contenida en su pensar de una manera asimismo finita, y reflejar en él finitamente lo que está preformado infinitamente.

Así, lo que en lo eterno es posibilidad y realidad en absoluta unidad se separa en lo objetivo del Yo como realidad, pero en el Yo mismo, que es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, se refleja como necesidad, que es la imagen permanente de la armonía divina de las cosas y como el reflejo de la unidad de la que todas proceden. ¿Estás también de acuerdo con ello?

LUCIANO: Por completo.

BRUNO: ¿No debe reconocerse precisamente por ello en todas las cosas conocidas finitamente la expresión de lo infinito desde el que se reflejan, de lo finito donde se reflejan, y

de lo tercero en lo cual éstos se hacen uno? Pues decíamos antes que lo que en lo absoluto es lo primero se convierte en lo representado necesariamente en lo tercero.

LUCIANO: Sin duda alguna se sigue lo que has concluido.

BRUNO: Así pues, las determinaciones y las leyes de las cosas finitas pueden ser conocidas inmediatamente sin salir de la naturaleza del saber. Pues ¿no compartes también mi opinión de que no podemos llamar saber al conocer objetivo por sí, como tampoco a lo que le hemos opuesto?

LUCIANO: El saber está más bien en la unidad de ambos.

BRUNO: Necesariamente, pues a todo saber, a parte de ser un conocer real, está también unido el concepto de este saber; el que sabe, sabe también inmediatamente que sabe y este saber de su saber y el saber sobre este saber de su saber es uno y está inmediatamente unido con el primer saber; todo regreso al infinito está suprimido, pues el concepto del saber unido con el saber, que es principio de la conciencia, es lo infinito mismo en y por sí.

Aquí se trata, sin embargo, de considerar cada cosa por separado, a fin de desarrollar desde dentro estas intrincadas relaciones. Has dicho, pues, que el saber consiste en la unidad del conocer objetivo con el concepto infinito del mismo. Pero antes has equiparado el conocer objetivo con el intuir y afirmado que es necesariamente finito, determinado temporalmente y, opuesto al pensar, diferente de él. Sólo que no puedes poner un mero finito o la pura diferencia, y cuando lo haces esto sucede meramente en oposición con un otro. Pero desenmarañar por completo este ser en el que se entrelazan lo finito y lo infinito sólo es posible a aquel que comprende qué y cómo está todo contenido en todo y está recogida también en el individuo la plenitud del todo.

La intuición es, pues, finito, infinito y eterno subordinados en conjunto a lo finito. Ahora bien, lo finito en ella es lo que pertenece a la sensación y en cambio lo infinito es lo que es en ella expresión de la autoconciencia. En su mutua oposición lo uno es necesariamente diferencia, lo otro indiferencia, aquello real, esto ideal. Aquello en lo cual son uno lo ideal y lo real, la indiferencia y la diferencia, es lo que imita en ella la naturaleza de lo absolutamente real, de lo eterno. ¿Crees, entonces, que podrías oponer lo eterno en la intuición al pensar, tal como lo has hecho sin embargo?

LUCIANO: Por cierto que no veo cómo sería posible hacerlo.

BRUNO: Tú has determinado la intuición como diferencia y el pensar como indiferencia.

LUCIANO: Ciertamente.

BRUNO: Pero la intuición no es en la intuición ni diferencia ni indiferencia sino aquello en que ambas son una. ¿Cómo pudo suceder, entonces, que la opusieras al pensar y la pusieras como lo real en la unidad de lo ideal y lo real?

LUCIANO: Te ruego que me aclares este punto.

BRUNO: Pues bien, tú querías limitar la unidad de lo ideal y lo real a un punto determinado, tal como te acabo de demostrar, y hacer de lo real un opuesto verdadero de lo ideal. Sin embargo, tal oposición es eternamente sólo ideal y lo que determinas como lo real consiste a su vez en una unidad de lo ideal y lo real, de suerte que lo que en lo real es lo verdaderamente real es esta unidad misma, mientras que lo que en lo real se funda en la oposición de lo ideal y lo real es tan sólo determinación ideal de lo real. En parte alguna encontrarás, por tanto, un real puro en oposición frente a un ideal. Por lo que hace en particular a la intuición, para hallar que con cada intuición, cualquiera que sea, pones una unidad del

pensar y el ser puedes preguntarte a ti mismo qué es propiamente lo que intuyes cuando dices que intuyes un triángulo, un círculo o una planta. Sin duda alguna el concepto del triángulo, el concepto del círculo, el concepto de la planta, y jamás intuyes otra cosa que conceptos. Así pues, la razón de que llames una intuición a lo que es en sí un concepto o un modo del pensar estriba en que has puesto un pensar en un ser; pero aquello por medio de lo que lo pones no puede ser a su vez ni un pensar ni un ser sino sólo aquello en lo que ambos no son en parte alguna distintos.

Ahora bien, la identidad absoluta del pensar y del ser en la intuición es el fundamento de la evidencia de la intuición geométrica. Pero lo que intuye en todo intuir es lo que no es apto para la oposición de lo universal y lo particular, en sí es la razón absoluta y, dejando aparte lo que le añade el reflejo en lo finito, unidad no enturbiada, claridad suprema y perfección.

Lo que se añade, empero, en el reflejo es, como acabamos de mostrar, la oposición relativa de lo infinito, lo que en la razón es la unidad, y lo finito, que es la diferencia; aquello es en ella la expresión del concepto, esto lo es del juicio, aquello lo que pone la primera, esto lo que pone la segunda dimensión.

Así pues, lo que en la intuición es opaco, empírico, lo que no es espacio puro, identidad pura del pensar y el ser, es lo que en ella determina aquella oposición relativa.

Ahora bien, la razón de que en la intuición finito, infinito y eterno se subordinen a lo finito radica únicamente en la relación inmediata del alma con el cuerpo en tanto que cosa individual. Pues, como cuerpo y alma son Una cosa, cada uno separado de la totalidad en el otro y por el otro de tal modo que en relación con el concepto eterno es por comple-

to indiferente determinar al cuerpo como el ser finito o como el concepto del ser finito pero está contenido en el concepto del cuerpo necesariamente el concepto de otras cosas, también este concepto, es decir, el alma misma, en tanto que es el concepto de aquella cosa individual existente, está determinado por el concepto de otras cosas. De este modo está subordinado en el alma a lo finito aquello en lo que son inseparables lo finito, lo infinito y lo eterno, y este intuir, sometido al tiempo, necesariamente individual y distinto de sí mismo, lo has opuesto al pensar. Pero dado que el intuir no es, así determinado, el intuir verdadero sino una apariencia confusa del mismo, debemos concluir que aquella unidad del pensar y el intuir, tal como la hemos determinado y puesto como unidad suprema, es aquí más individual y de una especie inferior, y se obtiene de la mera experiencia. Así pues, abandonarás la estrechez en la que te mantenías antes cuando limitabas la unidad suprema a la conciencia y te dirigirás conmigo al océano libre del absoluto, donde no nos moveremos más vivamente y conoceremos más inmediatamente la infinita profundidad y altura de la razón.

Resta por decir de qué manera la trinidad de lo finito, lo infinito y lo eterno está subordinada, como en el intuir a lo finito, en el pensar a lo infinito y en la razón a lo eterno.

Pues bien, en todo tiempo recae en la intuición sólo una parte del universo, mientras que el concepto de alma, que está enlazado inmediata y activamente al alma, es el concepto infinito de todas las cosas. La separación del conocer objetivo de este concepto pone el tiempo. Pero el referir del conocer finito al conocer infinito genera el saber, no un conocer absolutamente atemporal sino un conocer para todo tiempo. Por aquella referencia la intuición, con lo que en ella es finito, infinito y eterno, se hace al propio tiempo infinita y deviene una posibilidad infinita de conocimiento. Ahora bien,

lo infinito puesto infinitamente es lo que llamamos concepto, lo finito tomado bajo lo infinito da lugar al juicio, así como da lugar al razonamiento lo eterno puesto infinitamente.

Pero en esta esfera todo posee infinitud, si bien una mera infinitud del entendimiento. El concepto es infinito, el juicio es infinito, el razonamiento es infinito, pues valen de todos los objetos y para todo tiempo. Sin embargo, cada uno debe ser considerado por separado.

Pues bien, lo infinito en la intuición, que en el concepto es puesto otra vez infinitamente, es la expresión del concepto infinito del alma, que es uno con el alma misma. Lo finito es la expresión del alma en tanto que es el concepto inmediato del cuerpo y una con él. Lo eterno es la expresión de aquello en lo que ambos son uno. Ahora bien, el concepto infinito del alma contiene, como sabemos, la posibilidad infinita de todas las intuiciones, el alma cuyo objeto inmediato es el cuerpo, la realidad finita-infinita, y aquello en lo que ambos son uno, la necesidad infinita.

Pero dado que el concepto es lo infinito puesto infinitamente, es la posibilidad infinita puesta como infinita de las intuiciones por sí diferentes; el juicio, dado que pone infinitamente lo finito, es lo infinitamente determinante de la realidad; el razonamiento, puesto que es lo eterno, lo es de la necesidad.

Luego el concepto mismo es de nuevo concepto, esto es, posibilidad infinita, no sólo de lo infinito, lo finito y lo eterno, sino también de lo infinito, finito y eterno subordinados a lo infinito, finito y eterno, de suerte que los tres primeros, multiplicados por sí mismos y penetrados por sí mismos, determinan el número de los conceptos. Aquí residen un entramado difícil de desarrollar y una determinada arti-

culación. Si quieres que intentemos desenmarañarlo, espero que alcanzaremos nuestra meta.

Pues bien, la infinitud del concepto es una mera infinitud de la reflexión; el esquema de la reflexión es, empero, la línea, que implanta sin duda el tiempo en las cosas en que está expresada pero que, puesta como viva y activa, como en el conocer objetivo, es el tiempo mismo.

Así pues, ¿por qué clase de conceptos crees que están expresados lo infinito, finito y eterno subordinados a lo infinito?

LUCIANO: Necesariamente por conceptos de tiempo, a saber, a mi parecer de la forma siguiente:

La mera posibilidad infinita de un tiempo contiene la unidad pura misma, la realidad infinita-finita del tiempo la diferencia o pluralidad y la completa realidad del tiempo determinada por la posibilidad infinita es la totalidad.

BRUNO: Excelente, hasta el punto de que apenas necesito hacer hincapié en que el primero de estos conceptos corresponde a la indiferencia cuantitativa o al concepto mismo, el segundo, al presuponer un poner la indiferencia en la diferencia, la admisión de lo distinto bajo lo Uno, corresponde al juicio, y el tercero, el de totalidad, se comporta respecto a los dos primeros como el razonamiento respecto al concepto y al juicio.

Ahora bien, como quiera que ni la unidad es unidad, ni la pluralidad es pluralidad sin que aquélla se ponga en ésta y ésta sea recogida en aquélla, aquello en lo que ambas son una y que aparece en la reflexión como lo tercero es necesariamente lo primero.

Eliminando lo relativo que se ha añadido en el reflejo obtienes los conceptos supremos de la razón: unidad absoluta,

oposición absoluta y unidad absoluta de la unidad y la oposición, la cual está en la totalidad.

Lo infinito, lo finito y lo eterno subordinados a lo finito generan con él los conceptos siguientes:

La posibilidad infinita de toda realidad contiene para la reflexión la realidad sin límites; la realidad de lo real contiene la absoluta no-realidad, el puro límite; la realidad de lo real determinada por toda la posibilidad está en aquello en que son absolutamente uno lo ilimitado y el límite y que considerado absolutamente es de nuevo lo primero y en la intuición el espacio absoluto. Pero es evidente que, así como las cosas estaban determinadas para el concepto sobre todo por los conceptos de tiempo, lo están para el juicio sobre todo por los conceptos de espacio. Ahora bien, estando lo infinito y lo finito enlazados a lo eterno, cada uno de ellos debe generar conceptos gemelos, ya que en la naturaleza de lo eterno en y por sí están ya unidas las de lo finito y lo infinito, de tal modo, empero, que uno de ambos conceptos participa necesariamente de la naturaleza de lo finito y el otro de la de lo infinito.

Así pues, en lo infinito se expresa la forma de lo eterno por medio de dos conceptos, de los cuales el primero es en el reflejo a su vez posibilidad y el otro realidad; tal como están enlazados generan, empero, la necesidad.

A estos conceptos los llamados sustancia y accidente. Pero en la finitud, o la realidad, lo eterno se refleja en los conceptos de causa y efecto, de los cuales la causa es en el reflejo la mera posibilidad del efecto, éste la realidad del mismo y ambos enlazados son la necesidad. Pero en el reflejo aparece entre la posibilidad y la realidad el tiempo, y sólo en virtud de este concepto duran las cosas. En la necesidad se expresa finitamente lo eterno por medio del concepto de la universal

determinación recíproca de las cosas, y ésta es la suprema totalidad que puede conocerse en la reflexión.

Así como se nos ha hecho claro que lo infinito, lo finito y lo eterno, subordinados a lo finito, o la diferencia, aparecen como espacio, y subordinados a lo infinito, o la unidad relativa, como tiempo, así es evidente que la misma unidad, contemplada bajo la forma de lo eterno, es la razón misma y se expresa en el concepto como razón.

A partir de ello puede comprenderse asimismo fácilmente la unidad en la diferencia de las tres ciencias de la aritmética, la geometría y la filosofía.

Ahora, sería un trabajo inútil continuar desarrollando el organismo de la razón reflejada en el juicio, que, con la distinción anteriormente precisada del juicio respecto del concepto, es el mismo que en el concepto.

Del razonamiento, que pone infinitamente lo eterno, basta observar que, dado que en cada razonamiento están ya por sí unidas posibilidad, realidad y necesidad, cualquier otra diferencia respecto del mismo se limita a que la unidad de las tres, que están en todo razonamiento, se expresa o bien bajo la forma de lo infinito, o bien bajo la de lo finito, o bien bajo la de lo eterno.

Así, la forma infinita es la categórica, la finita la hipotética, y la que más tiene de la naturaleza de lo eterno es la disyuntiva. Sin embargo, en todo razonamiento y pese a todas las diferencias, la premisa mayor es en relación con la menor siempre categórica o infinita, la premisa menor es hipotética y finita, y la conclusión es disyuntiva y reúne en sí ambas.

LUCIANO: ¡Oh admirable forma del entendimiento! ¡Qué placer penetrar en tus determinaciones y reconocer la misma impronta de lo eterno desde la estructura de las cosas corpóreas hasta la forma del razonamiento! En tu contemplación

se sumerge el que investiga después que ha reconocido en ti la imagen de lo supremamente magnífico y bienaventurado. En este reflejo se mueven los astros y trazan su órbita prescrita; en él son todas las cosas lo que parecen ser, y lo son necesariamente. La razón de esta necesidad reside, empero, en su naturaleza verdadera, cuyo secreto no se halla sino en Dios y, entre los hombres, en los que conocen a Dios.

BRUNO: Con todo, para el conocimiento de los principios de las cosas que están en Dios y determinan el fenómeno de las mismas es importante por encima de todo saber qué es lo que pertenece al reflejo para que no ocurra lo que les ocurre a los que filosofan a la buena de Dios, que, al tuntún, rechazan, de lo que pertenece al fenómeno, algunas cosas y toman en cambio otras por verdaderas, con lo cual a la vez desfiguran la filosofía y el ser divino.

Pues además del absoluto, la naturaleza del cual no conocen en su pureza, toman muchas cosas que precisan para llevar a efecto lo que ellos llaman su filosofía sin separación y distinción entre lo que es verdadero meramente para el fenómeno y lo que lo es respecto de Dios. Algunos van incluso más acá del fenómeno y suponen una materia a la que atribuyen la forma de la exterioridad y de la multiplicidad infinita. Sin embargo, respecto de la naturaleza divina nada es exterior a ella y a aquello por lo que es perfecta: la unidad absoluta de la unidad y la oposición; así pues, como la unidad, existe la oposición, pero ésta es, sin tiempo, absolutamente igual a aquélla, de modo que respecto de ella no hay en parte alguna una separación ni un reflejo.

Otros en cambio determinan el mundo fenoménico como si fuera opuesto a la naturaleza divina, dado que no es nada respecto de ésta. Pues lo que llamamos el mundo fenoménico no es aquel finito que en la idea está unido a lo infinito de una manera absolutamente no sensible, sino el mero reflejo

del mismo tal como es en la idea. Ahora bien, dado que además de las cosas cognoscibles está contenida de modo eterno en el universo en y por sí también la idea de lo que estaba destinado a conocer el universo en la imagen visible, la idea es por cierto anterior al mundo fenoménico pero sin precederlo según el tiempo, tal como es anterior, no según el tiempo sino según la naturaleza, a las cosas luminosas particulares la luz universal, la cual, aunque reflejada por innumerables cosas según la naturaleza propia de cada una, no deviene ella misma múltiple y, no enturbiada en su claridad, reúne en sí todos estos reflejos. Pero el mundo verdadero no es el que se forma lo individual en el reflejo y cuya idea toma de lo que está por encima, sino el cielo ígneo, inamovible y armonioso suspendido sobre todas las cosas y que a todas envuelve.

Así pues, amigo, hemos conseguido mostrar hasta ahora cómo lo finito, lo infinito y lo eterno están subordinados a lo finito en la intuición y a lo infinito en el pensar.

Ahora bien, en la relación del conocer objetivo con lo infinito surgen todos los conceptos por medio de los cuales las cosas están determinadas universal y necesariamente y que parecen preceder por ello a los objetos. Difícilmente creerás por tanto, presumo, que las cosas están determinadas independientemente de dichos conceptos.

LUCIANO: En manera alguna lo creo.

BRUNO: Luego, dado que no pueden separarse de estas determinaciones, no son absolutamente nada independientemente de ellas.

LUCIANO: Absolutamente nada.

BRUNO: ¿Cómo denominabas tú, empero, aquella unidad del conocer objetivo con el concepto infinito del mismo?

LUCIANO: Saber.

BRUNO: Así pues, aquellas cosas tampoco serán nada independientemente de este saber.

LUCIANO: Desde luego que no. Surgen sólo por el saber y son ellas mismas este saber.

BRUNO: Excelente. Tú ves que coincidimos en todos los puntos. Considerada por sí, la totalidad del mundo fenoménico ha de concebirse asimismo puramente desde el saber.

LUCIANO: Así es.

BRUNO: ¿Desde qué saber, empero? ¿Desde un saber que es en sí real o desde uno que a su vez es meramente fenoménico?

LUCIANO: Necesariamente esto último, si el contraponer y el equiparar el conocer finito y el conocer infinito pertenece al fenómeno.

BRUNO: ¿Podrías dudarlo después de lo visto hasta ahora? Así pues, en toda esta esfera del saber que acabamos de describir y que surge por la relación de lo finito, lo infinito y lo eterno en el conocer con lo infinito, impera una forma de saber enteramente subordinada, que llamaremos la de la reflexión o del entendimiento.

LUCIANO: Estoy de acuerdo.

BRUNO: ¿Consideraremos el conocimiento por razonamientos un verdadero conocimiento de la razón y no más bien un mero conocimiento por el entendimiento?

LUCIANO: Probablemente lo último.

BRUNO: No es de otra manera. Pues, si bien pones en el concepto la indiferencia, en el juicio la diferencia y en el razonamiento la unidad de ambas, esta unidad está, con todo, subordinada al entendimiento; la razón está, sin duda, en todo, pero está subordinada a la intuición en la intuición y al entendimiento en el entendimiento, y si ambos son uno en la

razón, en el entendimiento tienes, por cierto, lo que corresponde al entendimiento en la premisa mayor, lo que corresponde a la intuición en la menor, allí lo universal, aquí lo particular; ambos, empero, separados uno de otro para el entendimiento y en la conclusión unidos asimismo sólo para el entendimiento.

El error más desdichado es, pues, confundir esta razón subordinada al entendimiento con la razón misma.

LUCIANO: Sin duda.

BRUNO: Nuestros antecesores han dado el nombre de Lógica a la doctrina que surge de esta subordinación del todo de la razón al entendimiento. ¿Deberemos entonces, si nos atenemos a esta acepción, considerar la lógica como una mera ciencia del entendimiento?

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: ¿Qué esperanza tiene entonces de encontrar la filosofía quien la busca en la lógica?

LUCIANO: Ninguna.

BRUNO: ¿La ciencia de lo eterno que puede alcanzarse a través de esta forma de conocimiento será y permanecerá conocimiento del entendimiento?

LUCIANO: Así debemos pensarlo.

BRUNO: Así como en las tres formas de los razonamientos se divide lo absoluto según la forma en un infinito, un finito y un eterno del entendimiento, así se divide según la materia en los razonamientos de la razón tributaria del entendimiento en alma, mundo y Dios, los cuales, separados y tomado aisladamente cada uno de ellos, representan para el entendimiento la mayor escisión de lo que en el absoluto es absolutamente uno.

Así pues, de todos los que buscan la filosofía en esta forma de conocimiento y pretenden hacer patente el ser de lo absoluto sin más o por este camino juzgaremos que no han traspasado todavía el umbral de la filosofía.

LUCIANO: Muy cierto.

BRUNO: Así, dado que para nosotros cae todavía bajo la esfera del entendimiento lo que ha tomado por la razón una gran parte de los filósofos precedentes, casi todos, consideraremos como la forma suprema de conocimiento un lugar no alcanzado por ellos y los caracterizaremos como aquellos que contemplan lo finito y lo infinito en lo eterno pero no lo eterno en lo finito o lo infinito.

LUCIANO: Esta demostración me parece concluyente.

BRUNO: Ahora bien, ¿qué opinas tú, le basta a esta forma suprema de conocimiento contemplar lo finito sólo como ideal sin más, en razón de que lo ideal no es sino lo infinito mismo, o consiste más bien en no admitir nada fuera de lo eterno ni lo infinito por sí, ni en sentido ideal ni en sentido real?

LUCIANO: Esto último se sigue, sin duda.

BRUNO: Entonces, según nuestro parecer, ¿merecerá dondequiera que sea el nombre de filosofía un idealismo que lo es sólo en vistas a lo finito?

LUCIANO: No lo parece.

BRUNO: Ahora bien, ¿puede ser tenido por absolutamente verdadero un conocimiento que no determine las cosas tal como están determinadas en aquella suprema indiferencia de lo ideal y lo real?

LUCIANO: Es imposible.

BRUNO: Así pues, amigo, todo lo que en las cosas llamamos real lo es por la participación en el ser absoluto; pero

ninguna de las representaciones lo expone en su total indiferencia excepto una, en la que todo alcanza la misma unidad del pensar y del ser que hay en el absoluto: la razón, la cual, conociéndose a sí misma y poniendo universal y absolutamente aquella indiferencia que hay en ella como la materia y la forma de todas las cosas, es la única que conoce inmediatamente todo lo divino. Nunca jamás, empero, alcanzará la contemplación de su unidad inmutable quien no sea capaz de apartarse del reflejo.

Pues aquel rey y padre de todas las cosas vive en eterna gloria fuera de todo antagonismo, seguro e inalcanzable en su unidad como en una fortaleza inaccesible. Lo íntimo de una tal naturaleza, que en sí no es pensar ni ser sino la unidad de ambos, sólo aquel que en mayor o menor medida participa de ella es capaz de alguna manera de sentirlo. Con todo, este íntimo secreto de su esencia: no contener en sí misma nada de un pensar ni de un ser pero ser la unidad de ambos que está por encima de ellos sin ser por ellos enturbiada, se revela en la naturaleza de las cosas finitas; pues en el reflejo la forma se divide en lo ideal y lo real, no como si lo real hubiera estado previamente en lo ideal sino para que fuera conocido como la mera unidad de ambos, aun sin serlo en sí mismo.

Por consiguiente, conocer lo eterno significa contemplar en las cosas ser y pensar unidos sólo por su esencia, no poner el concepto como efecto de la cosa o a la inversa. Esto es el máximo alejamiento de la verdad. Pues cosa y concepto no son uno por el enlace de causa y efecto sino por el absoluto; verdaderamente considerados son sólo las distintas caras de una y la misma cosa; pues nada existe que no esté expresado en lo eterno finita e infinitamente.

Sin embargo, es difícil expresar con palabras mortales la naturaleza de lo eterno en y por sí mismo, pues el lenguaje

procede de las representaciones y ha sido creado por el entendimiento. Pues cuando con razón parecía que llamábamos a aquello que no tiene sobre sí o en sí oposición alguna pero las tiene todas bajo sí lo uno que es, este ser no implica en sí oposición alguna frente a lo que en todos los otros casos se determina como lo formal del ser: el conocer. Pues a la naturaleza de lo absoluto pertenece también que la forma es en él la esencia y la esencia la forma. Dado que es en la razón, como conocimiento absoluto, según la forma, está asimismo expresado en ella según la esencia, de modo que no resta en lo absoluto ningún ser que pudiera oponerse a un conocer. Si, a la inversa, pretendiéramos determinar el absoluto como conocer absoluto, tampoco podríamos hacerlo en el sentido de oponer este conocer absoluto al ser, pues considerado absolutamente el verdadero ser es sólo en la idea y, a la inversa, la idea es también la sustancia y el ser mismo.

Como indiferencia del conocer y el ser el absoluto es determinable, empero, a su vez sólo en relación con la razón, porque sólo en ella pueden aparecer como opuestos conocer y ser.

Sin embargo, quien más se alejaría de la idea del absoluto sería el que, a fin de no determinarlo como ser, pretendiera hacerlo por medio del concepto de actividad.

Pues toda oposición de actividad y ser es propiamente sólo en el mundo copiado, ya que, dejando aparte lo absolutamente eterno en y por sí, la unidad interna de su esencia se contempla sólo, o bien en lo finito o bien en lo infinito, aunque en ambos de la misma manera, a fin de que nazca en el reflejo, de nuevo a partir de la unión de ambos, la unidad como universo.

Pero el absoluto no puede reflejarse en lo finito ni en lo infinito sin expresar en cada uno toda la perfección de su es-

encia y, si bien la unidad de lo finito y lo infinito aparece reflejada en lo finito como ser y en lo infinito como actividad, en lo absoluto no es ni lo uno ni lo otro y no tiene ni la forma de la finitud ni la de la infinitud sino la de la eternidad.

Pues en el absoluto es todo absoluto. Así pues, si la perfección de su esencia aparece en lo real como ser infinito y en lo ideal como conocer infinito, en el absoluto son absolutos tanto el ser como el conocer y, siendo cada uno de ellos absoluto, ninguno tiene en el otro una oposición fuera de sí sino que el conocer absoluto es la esencia absoluta y la esencia absoluta el conocer absoluto.

Además, al reflejarse la inmensidad del ser eterno en la misma forma en lo finito y en lo infinito, los dos mundos en que se divide y se despliega el fenómeno deben contener también, puesto que son uno, lo mismo, y por tanto lo que está expresado en lo finito, o en el ser, debe estarlo también en lo infinito, o en la actividad.

Así pues, lo que ves expresado en el mundo real o natural como gravedad y en el mundo ideal como intuición, o lo que en virtud de la separación de lo universal y lo particular aparece en las cosas determinado como unidad relativa y como oposición relativa y en cambio en el concepto aparece determinante como concepto y como juicio, es uno y lo mismo; ni lo ideal como tal es causa de una determinación en lo real, ni lo real es causa de una determinación en lo ideal; ninguno tiene tampoco mayor valor que el otro o es concebible desde el otro, ya que ninguno tiene la dignidad de un principio, sino que ambos, el conocer como el ser, son tan sólo reflejos distintos de un único absoluto. Por tanto, en verdad, o en sí, la unidad que subyace a la oposición de lo universal y lo particular en las cosas y a la misma oposición en el conocer no es ser ni conocer pensados en oposición.

Allí donde en cada uno por sí, sea en lo real o en lo ideal, tiene lugar la identidad absoluta de los opuestos, se expresa también inmediatamente, en lo real y lo ideal mismos, la indiferencia del conocer y el ser, de la forma y de la esencia.

Reflejada en lo ideal, o el pensar, aquella unidad eterna de lo finito y lo infinito aparece extendida en el tiempo sin principio ni fin, y en lo real, o lo finito, inmediata y necesariamente se patentiza acabada como unidad y es el espacio; pero, si bien sólo en lo real, aparece sin embargo como unidad suprema del conocer y del ser. Pues el espacio, si por una parte como claridad y quietud supremas aparece también como el ser supremo que, fundado y completo en sí mismo, no sale de sí ni actúa, es al propio tiempo por otra parte intuir absoluto, suprema idealidad y, en tanto que tal, según se mire a lo subjetivo o a lo objetivo cuya oposición está respecto de él mismo por completo aniquilada, suprema indiferencia de actividad y ser.

Por lo demás, actividad y ser se comportan en todas las cosas como alma y cuerpo; de ahí que el conocer absoluto, aun estando eternamente en Dios y siendo Dios mismo, no puede sin embargo pensarse como actividad. Pues alma y cuerpo, esto es, actividad y ser son sus propias formas, que no están en él sino bajo él. Y así como la esencia del absoluto es, reflejada en el ser, el cuerpo infinito, reflejada en el pensar, o la actividad, es, como conocer infinito, el alma infinita del mundo. En el absoluto, empero, no puede comportarse la actividad como actividad ni el ser como ser.

Por ello, quien encontrara la expresión para una actividad tan quieta como la más profunda quietud y para una quietud tan activa como la suprema actividad, se aproximaría en alguna medida en el concepto a la naturaleza de lo supremamente perfecto.

Basta tan poco, empero, conocer lo finito, lo infinito y lo eterno en lo real como conocerlo en lo ideal, y jamás ve la verdad en y por sí misma quien no la contempla en lo eterno.

Ahora bien, la separación de los dos mundos, el que expresa toda la esencia del absoluto en lo finito y el que la expresa en lo infinito, es también la separación del principio divino del principio natural de las cosas, pues éste aparece como pasivo y aquél, en cambio, como activo, razón por la cual las materias, por ejemplo, parecen pertenecer a causa de su naturaleza pasiva y receptiva al principio natural y la luz parece ser a causa de su naturaleza productiva y activa de naturaleza divina.

Pero incluso el individuo, que por su modo de ser expresa de la manera más inmediata la naturaleza del absoluto en el mundo sometido a lo finito y también en el sometido a lo infinito, puede ser concebido como mero ser o como mera actividad tan poco como el propio absoluto.

Allí donde en una cosa se equiparan alma y cuerpo está en ella una impronta de la idea, y así como ésta es también en el absoluto el ser y la esencia misma, así en la representación la forma es la sustancia y la sustancia la forma.

De esta naturaleza son el organismo entre las cosas reales y lo que es bello y producido por el arte entre las ideales, ya que aquél une la luz, o la idea eterna expresada en lo finito, y lo segundo la luz de aquella luz, o la idea eterna expresada en lo infinito, como el principio divino, a la materia como el principio natural. Sólo que el organismo, por aparecer necesariamente como una cosa individual, sigue manteniendo con la unidad absoluta la misma relación que los cuerpos por ser pasados, a saber, la relación de diferencia. Así, si bien en su forma se equiparan siempre actividad y ser (de suerte que

lo activo es también lo perdurable y viceversa), en la medida en que es individual no tiene la unidad por sí mismo sino originada por la unidad con la cual se relaciona por sí mismo como con su fundamento. Por esta razón aquellos dos no aparecen todavía unidos como la suprema quietud en la suprema actividad sino sólo como efectividad, como un intermedio o comunión de perdurar y actuar.

Pero el mundo en el que el ser parece puesto por la actividad, lo finito por lo infinito, se opone a la naturaleza, donde lo infinito es más bien en y por lo finito, y es considerado como el mundo de Dios y, por así decir, la ciudad de Dios edificada por la libertad.

Por medio de esta contraposición han aprendido los hombres a ver a la naturaleza fuera de Dios y a Dios fuera de la naturaleza y, habiendo sustraído a la naturaleza a la sagrada necesidad, la han sometido a la necesidad impía que llaman mecánica y, con ello, han hecho del mundo ideal el teatro de una libertad sin ley. Al propio tiempo, al determinar la naturaleza como un ser meramente pasivo creyeron haberse arrogado el derecho a determinar a Dios, al que elevan por encima de ella, como pura actividad, simple actuosidad, como si ambos conceptos no fueran al par o cada uno tuviera verdad por sí.

Pero si se les dice que la naturaleza no está fuera de Dios sino en Dios entienden por ello esta naturaleza muerta precisamente por su separación de Dios, como si fuera algo en sí u otra cosa que su propia criatura.

Pero así como no lo es la parte natural del mundo, tampoco la parte libre es algo separado de aquello en lo que ambas, no sólo son una, sino que más bien en modo alguno se distinguen. Es imposible, empero, que en aquello en que son

una sola cosa sean por lo que son fuera de ello, la una por la necesidad, la otra por la libertad.

El supremo poder, o el verdadero Dios, es, pues, aquél fuera del cual no es la naturaleza, así como la verdadera naturaleza es aquella fuera de la cual no es Dios.

Así pues, conocer en una intuición inmediata, suprasensible, aquella unidad sagrada en la que no están separados Dios y la naturaleza y que en la vida se experimenta por cierto como destino es la iniciación a la suprema bienaventuranza, que se encuentra sólo en la contemplación de lo supremamente perfecto.

Así pues, creo haber cumplido, en general, la promesa que os hice de hacer patente, en la medida de mi capacidad, el fundamento de la verdadera filosofía y he mostrado siempre una única cosa en formas distintas, la cual es el objeto de la filosofía.

Vosotros mismos podéis proseguir la indagación acerca del modo cómo se puede seguir edificando sobre este fundamento y llevar a su pleno desarrollo el germen divino de la filosofía, y acerca de la forma que creéis corresponde a una doctrina tal.

ANSELMO: Me parece, excelente amigo, que debemos ocuparnos muy mucho de las formas; pues aunque lo que eleva al arte al rango de arte y a la ciencia al rango de ciencia no es conocer sólo lo supremo en general sino presentarlo en trazos perdurables igual a la naturaleza, y con inmutable firmeza y claridad, con todo, en particular la materia de lo más noble y magnífico, propia de la filosofía, no está a salvo de la corrupción mientras esté privada de la forma, y acaso ha sido preciso que desaparecieran las formas más imperfectas y que la noble materia vinculada a ellas, una vez liberada, trocada en materia innoble, se volatilizase y acabara por hacerse irre-

conocible, para llegar a formas más perdurables y menos cambiantes.

Con todo, nunca parece haber estado más sometida al cambio la materia de la filosofía que actualmente entre nosotros, cuando al propio tiempo se persigue lo imperecedero con la mayor agitación. Pues mientras que algunos lo encuentran en lo indivisible y en lo más simple, a aquéllos se les transforma en agua, a éstos en arena seca y a otros se les vuelve cada vez más tenue, transparente y semejante al aire.

Por esta razón no puede extrañar que la mayoría crea a la filosofía capaz sólo de apariciones meteóricas y que incluso las formas más grandiosas en las que se ha revelado compartan para el pueblo el destino de los cometas, que el pueblo no cuenta entre las obras permanentes y eternas de la naturaleza sino entre las manifestaciones efímeras de vapores ígneos.

De ahí que la mayoría suponga punto menos que puede haber distintas filosofías, más aún, que entre aquellos que se esfuerzan en filosofar tiene necesariamente que tener cada uno una filosofía particular. A todos oprime, empero, el peso excesivo del tiempo, están encadenados a lo mismo y van sólo hasta donde se lo permite su cadena, y por lo general los que más quieren alejarse más profundamente vuelven a caer.

Bien mirado padecen todos del mismo mal, el de conocer sólo una clase de conocimiento, el que procede del efecto a la causa. Así, una vez creen haber sentenciado a la razón meramente tributaria del entendimiento y con ello haber demostrado que la razón misma se embrolla en inevitables sofismas y en vanas contradicciones se creen con derecho a hacer de su miedo a la razón la filosofía misma. Si pretenden, empero, traspasar estos límites, a nada temen tanto como al absoluto, así como al conocimiento categórico y apodíctico.

No pueden dar un paso sin partir de lo finito y desde ahí concluir a su antojo si pueden entonces alcanzar algo que sea absoluto y por sí mismo. Pero lo que ponen como absoluto lo ponen siempre y necesariamente con una oposición, para que no llegue a ser absoluto. Pero entre los opuestos no hay, de nuevo, otra relación que la de causa y efecto y bajo todas las formas se repite un solo comienzo, un solo empeño en no admitir la unidad de lo que han separado en el entendimiento y en hacer de la desunión connatural e insuperable de su naturaleza la filosofía misma.

Esto rige para la chusma de los filósofos de hoy. Pero incluso lo mejor que esta época ha producido y que todavía consta como lo más elevado se ha transformado en la exposición y el entender de la mayoría en una mera negatividad. La mayoría explicaría por completo lo finito por la forma si lo eterno no les negase tenazmente la materia. Su filosofía consiste en la demostración de que el mundo sensible que, en efecto, no es nada, en verdad no es nada, y esta filosofía categórica solamente frente a la nada es lo que llaman idealismo.

Las formas grandes y verdaderas, en cambio, han más o menos desaparecido. La materia de la filosofía tiene la naturaleza de lo indivisible y en cada una de las formas hay tanto de verdadero y de auténtico como hay en ella de esta indivisibilidad. Pero de la misma manera que el único centro de gravedad de la tierra puede ser considerado desde cuatro lados distintos y que un único principio material se manifiesta en cuatro metales igualmente nobles e indivisibles, también lo indivisible de la razón se ha expresado admirablemente en cuatro formas que, en cierto modo, indican las cuatro partes del mundo; pues parece pertenecer a occidente lo que los nuestros han llamado materialismo, a oriente lo que han llamado intelectualismo y podemos calificar de meridional al realismo y de septentrional al idealismo. Pero conocer el

único metal de la filosofía, que es el mismo en todas, en su pureza e integridad, es la meta de la aspiración suprema. Sin embargo, conocer estas formas particulares y sus avatares me parece importante para el que quiere elevarse sobre ellas y placentero para el que ya lo ha hecho. Por esta razón será de vuestro agrado, me parece, que Alejandro exponga la historia de aquella filosofía que ve en la materia el principio eterno y divino; yo expondré, por contra, la doctrina del mundo del intelecto, y Luciano y tú, Bruno, tomaréis en consideración las oposiciones del idealismo y el realismo.

Pues me parece que coronaremos a la perfección el edificio de nuestra charla si mostramos cómo la idea que se nos ha enseñado a presuponer y buscar antes que toda otra está a la base de todas las formas y las todavía tan distintas expresiones de la razón que se da forma en la filosofía.

ALEJANDRO: En cuanto a los avatares de aquella doctrina que toma su nombre de la materia me puedo limitar a señalar que no son otros que los que en el curso del tiempo ha experimentado igualmente cualquier otra doctrina especulativa, y que también ella ha encontrado en la ruina de la filosofía la suya propia. Pues lo que los antiguos nos han transmitido acerca del sentido de aquella doctrina basta para mostrarnos que, más o menos desarrollado, llevaba en sí el germen de la más elevada especulación.

Sin embargo, la verdadera idea de la materia se perdió tempranamente y en todo tiempo ha sido conocida por muy pocos.

Ella es la unidad misma del principio natural y el principio divino; es, pues, absolutamente simple, inmutable, eterna.

Los filósofos posteriores, ya Platón, han entendido por materia meramente el sujeto de las cosas naturales y cambiantes; no obstante, esto no es en modo alguno algo que

pueda convertirse en principio. Por el contrario, lo que los creadores de esta doctrina llamaron materia es lo Uno que se eleva por encima de toda oposición; sólo en lo Uno se distinguen y se oponen lo natural y lo divino de las cosas.

Tiempos posteriores confundieron materia con cuerpo y mezclaron con lo incorruptible e imperecedero lo que es por su naturaleza corruptible y perecedero.

Una vez llegados a este punto resultó sencillo tomar la masa inorgánica bruta por la verdadera materia originaria. Sin embargo, no reside la idea de materia allí donde ya se han separado lo orgánico y lo inorgánico sino en aquello en que están juntos y son uno. Precisamente por ello, este punto no puede ser visto con ojos sensibles sino con los ojos de la razón.

La manera como surgieron de esta unidad todas las cosas puede representarse del modo siguiente:

La materia carece en sí de multiplicidad. Contiene todas las cosas, pero precisamente por ello las contiene sin distinguibilidad alguna, inseparadas, en cierto modo como una posibilidad infinita encerrada en sí. Aquello por lo que son uno todas las cosas es precisamente la materia misma y, por contra, aquello por lo que son distintas y separadas unas de otras es la forma. Pero todas las formas son perecederas, no eternas; eterna e imperecedera como la materia es, empero, la forma de todas las formas, la forma necesaria y primera, la cual, por ser la forma de todas las formas, no puede a su vez ser parecida o igual a ninguna forma particular sino que debe ser absolutamente simple, infinita, inmutable y precisamente por ello igual a la materia. Ninguna forma está, con todo, excluida de ella, de suerte que ella es infinitamente fecunda en formas, mientras que la materia es pobre por sí misma. De ahí que los antiguos, al crear a Eros de la riqueza y la pobreza

y hacer que el mundo fuera formado por él, parezcan haber aludido a aquella relación de la materia con la forma originaria.

Así pues, en la materia reside para ella la posibilidad infinita de todas las formas y figuras, y la materia, que es excelente en su pobreza, basta a todas por igual y, dado que respecto de lo supremamente perfecto son uno, sin tiempo, posibilidad y realidad, todas aquellas formas están eternamente expresadas en ella y son, respecto de ella, en todo tiempo, o más bien sin tiempo alguno, reales.

Así pues, el absoluto lo puede ser todo por la forma de todas las formas y lo es por la esencia. Las cosas finitas, en cuanto tales, son siempre lo que pueden ser en un momento concreto, pero no lo que podrían ser según su esencia, pues la esencia es en ellas en todo tiempo infinita, razón por la cual las cosas finitas son aquellas en las que son distintas forma y esencia, finita aquélla, infinita ésta. En cambio, aquello en que son absolutamente uno forma y materia es siempre lo que puede ser, en todo tiempo y de una vez, sin distinción de tiempo. Pero un ser tal no puede ser más que Uno.

Por la misma distinción deviene asimismo temporal la existencia las cosas individuales, pues, como quiera que una parte de su naturaleza es infinita y la otra finita, aquélla contiene la posibilidad infinita de todo lo que reside en su sustancia según la potencia, y ésta siempre y necesariamente sólo una parte de dicha posibilidad, a fin de que sean distintas forma y esencia. Lo finito de las cosas es, pues, sólo en la infinitud adecuado a la esencia. Esta finitud infinita es, empero, el tiempo, del cual lo infinito de la cosa contiene la posibilidad y el principio, y lo finito contiene la realidad.

De esta forma el absoluto, dado que es por sí mismo una unidad absoluta, absolutamente simple, carente de toda plu-

ralidad, se transforma en el fenómeno en una unidad absoluta de la pluralidad, en una totalidad acabada, a la que llamamos universo. De este modo la totalidad es unidad, la unidad totalidad, las cuales no son distintas sino que son lo mismo.

Para evitar que alguien piense como alma aquella forma de todas las formas, que, por cierto, podríamos llamar, con otros, la vida y el alma del mundo, y que la piense opuesta a la materia entendida como cuerpo, es preciso señalar que la materia no es el cuerpo sino aquello en lo que el cuerpo y el alma existen; pues el cuerpo es necesariamente mortal y efímero, y el alma en cambio inmortal y eterna. Aquella forma de las formas, considerada absolutamente, no es opuesta a la materia sino una con ella, pero en relación con lo individual, en razón de que lo individual nunca es del todo lo que puede ser, pone siempre y necesariamente la oposición de lo infinito y lo finito, y esta oposición misma es la del alma y el cuerpo.

Así pues, alma y cuerpo están a su vez comprendidos en la forma de todas las formas, la cual por ser simple lo es todo y precisamente por ser todo no puede ser nada en particular y es por tanto absolutamente una con la esencia. El alma, en cuanto tal, está, pues, necesariamente subordinada a la materia y bajo la forma de las formas es opuesta al cuerpo.

Así pues, de acuerdo con esta exposición todas las formas son innatas a la materia, pero forma y materia son en todos los seres necesariamente Una cosa. Algunos, viendo cómo se buscan materia y forma en todas las cosas, han expresado esta idea con la siguiente metáfora: la materia desea la forma de manera parecida y con el mismo ardor con que la mujer desea al hombre; otros, empero, en razón de que, aún siendo materia y forma por completo indistinguibles consideradas absolutamente, la materia, en tanto que se expresa en lo finito y deviene cuerpo aparece como predispuesta a la diferen-

cia y por contra en lo infinito, o en tanto que deviene alma, aparece como unidad, han llamado a la forma el padre y a la materia la madre de las cosas, siguiendo el precedente de los pitagóricos, que llamaron a la mónada el padre y a la díada la madre de los números. Pero el punto donde son enteramente uno la materia y la forma y donde alma y cuerpo son indistinguibles en esta forma misma, está más allá del fenómeno.

Una vez hemos llegado al conocimiento de la manera en que pueden separarse alma y cuerpo en la materia, comprendemos asimismo que el desarrollo de esta oposición carece de límites; cualquiera que sea, empero, el grado de excelencia que puedan alcanzar el alma y el cuerpo, este desarrollo acontece sólo dentro del principio eterno y omniabarcante de la materia.

Hay una sola luz que resplandece en todo y una sola gravedad, que allí hace que los cuerpos ocupen el espacio y da aquí existencia y esencia a las obras del pensar. Aquello es el día, esto es la noche de la materia. Tan infinito es su día como su noche. En esta vida universal ninguna forma nace externamente sino por un arte interior, vivo y no separado de su obra. Todas las cosas tienen un único destino, una única vida y una única muerte, ninguna cosa retrocede ante otra, hay sólo Un mundo, Una planta, cuyas hojas, flores y frutos son todo lo que es, cada uno distinto, no según la esencia sino según el grado, Un universo respecto del cual todo es magnífico, verdaderamente divino y bello, que es en sí mismo increado, eterno como la unidad misma, ingénito, inmarcesible.

Dado que este universo, en todo tiempo, es completo, perfecto, tiene la realidad conforme a la posibilidad, y no tiene carencia ni tara en parte alguna, nada hay que pueda arrancarlo de su reposo inmortal. Vive una vida inmutable, siempre igual a sí misma. Toda actividad y todo movimiento

son tan sólo modos de ver del individuo y, como tales, sólo una continuación de aquel ser absoluto, que brotan desde su más profundo reposo.

Del mismo modo que no puede moverse, pues todo espacio y todo tiempo en los que podría hacerlo están en él pero él mismo no está comprendido en ningún espacio ni en ningún tiempo, no puede tampoco cambiar su forma interior; pues también toda transformación, sea en el sentido de un perfeccionamiento o a la inversa, se da sólo en el modo de ver del individuo. Si pudiéramos contemplarlo, empero, como un todo, ofrecería a la mirada embriagada y embelesada una faz permanentemente igual a sí misma e imperturbable.

De aquel cambio, empero, que es en lo imperecedero, no se puede decir que ha tenido un comienzo ni que no lo ha tenido. Pues es dependiente de lo eterno, no según el tiempo sino según su naturaleza, y por tanto no es tampoco finito según el tiempo sino según el concepto, esto es, es eternamente finito. A esta finitud eterna no puede jamás serle adecuado un tiempo, ni un tiempo con un comienzo ni un tiempo sin él.

Pero el tiempo, que lo ha destruido todo, y en particular aquella edad del mundo que ha enseñado a los hombres a separar lo finito de lo infinito, el cuerpo del alma, lo natural de lo divino, y a desterrarlos a dos mundos totalmente diferentes, ha sepultado aquella doctrina en la tumba de la naturaleza y en la muerte de todas las ciencias.

Una vez muerta la materia y colocada la imagen grosera en el lugar de la esencia, se llegó espontáneamente hasta la creencia de que todas las formas están impresas desde fuera en la materia. Dado que las formas serían meramente exteriores y dado que a parte de ellas no habría nada que fuera imperecedero, debían ser determinadas también como inmu-

tables; de este modo quedó aniquilada la unidad interna y la afinidad de todas las cosas y el mundo se partió en una infinita cantidad de diferencias prefijadas, hasta que a partir de ello se generó la general concepción según la cual el todo viviente se asemeja a un depósito o a un habitáculo, donde las cosas están colocadas sin participar las unas en las otras y sin que una viva y actúe en la otra.

Muertos aquellos comienzos de la materia, la muerte se convirtió en principio y la vida en algo derivado.

Después que la materia se hubo rendido a esta muerte, a fin de desterrar el último vestigio de su vida no quedaba nada más que hacer de aquel espíritu universal de la naturaleza, de la forma de todas las formas, la luz, un ser igualmente corpóreo y separado, como todo, mecánicamente. Como de este modo se extinguió la vida en todos los órganos del todo e incluso los fenómenos vivientes de los cuerpos en sus relaciones quedaron reducidos a movimientos sin vida, restaba sólo la culminación del proceso, a saber, el intento de resucitar mecánicamente la naturaleza muerta hasta en lo más íntimo. Tal empeño recibió en los tiempos subsiguientes el nombre de materialismo, y dado que su insensatez no sirvió tanto para reconducir a los que lo siguieron a la fuente primigenia como, antes bien, para confirmar y poner fuera de toda duda la muerte de la materia, ha dado lugar a una concepción tan grosera de la naturaleza y la esencia de la materia, que en comparación con ella los así llamados pueblos bárbaros, que adoran al sol, a los astros, la luz, o bien animales u otros cuerpos naturales resultan dignos de respeto.

Pero, en razón de que la vida no puede jamás escaparse del todo de las ideas de los hombres, como no puede hacerlo del universo mismo, y tan sólo varía sus formas, no hizo más que huir inmediatamente de la naturaleza a un mundo en apariencia distinto, y de esta forma surgió inmediatamente

del ocaso de aquella filosofía la nueva vida de la antiquísima doctrina del mundo del intelecto.

ANSELMO: No sin razón, amigo, ensalzas la antigüedad de la doctrina de que todas las cosas del universo reciben la existencia únicamente por la comunicación y la acción causal de aquellas naturalezas que son más perfectas y excelentes que ellas mismas. Y con razón podría pensar quien juzgara que se da sólo entre los dioses el conocimiento de las cosas eternas que dicha doctrina proviene de aquellos tiempos en los que los mortales tenían trato con los dioses. En su origen, allí donde tiene sus fuentes, estuvo unida a la adoración de los dioses y a una vida santa conforme a su conocimiento.

Pues bien, amigos, existen tres grados en los seres. El primero es el de los seres en el fenómeno, que no son en sí, verdaderos, ni independientes de las unidades que constituyen el segundo grado. Cada una de éstas es, empero, tan sólo un espejo viviente del mundo arquetípico. Éste es, sin embargo, el único real.

Todo ser real es, pues, sólo en los conceptos eternos o las ideas de las cosas. Sólo es verdaderamente absoluto, empero, un arquetipo que no es meramente modelo y tiene o genera la oposición fuera de sí en un otro sino que reúne en sí a la vez modelo y réplica, de tal modo que cada ser modelado a partir de él toma de él inmediatamente, sólo que con limitada perfección, la unidad y la oposición, y toma del modelo el alma y de la réplica el cuerpo.

Con todo, al ser necesariamente finita, la réplica está expresada en aquello en lo que desde la eternidad cabe el modelo de un modo infinito sin los inconvenientes de la finitud.

Así pues, la idea, o absoluta unidad, es lo inmutable, lo que no está sometido a duración alguna, la sustancia conside-

rada absolutamente, de la cual lo que comúnmente se llama sustancia ha de ser considerado como un mero reflejo.

Las unidades son, empero lo derivado de las ideas; pues, si en ellas se mira a la sustancia, a la sustancia tal como es en sí, ellas son las ideas mismas, pero si se mira a aquello que las individualiza y las separa de la unidad y a la sustancia en tanto que es lo real en el individuo, ésta permanece fiel a la naturaleza de lo inmutable también en la apariencia, como la sustancia corpórea, que, pese a las variaciones de su forma, en sí misma no cambia, y no aumenta ni disminuye; en cambio lo individualizador es necesariamente cambiante, inestable y mortal.

Así pues, si hay en la idea una unidad infinita del mundo modelo y del mundo real, nace a partir de ella la unidad modelada si uno de los conceptos de la infinita plenitud del mundo modelado se toma un individuo al cual se refiere, en cuyo caso se relaciona con él como el alma con el cuerpo. Ahora bien, cuanto mayor es la parte del mundo modelado, y cuanto más se contemple en ella el universo, tanto más se equiparará la réplica, que es finita, a la naturaleza del modelo, y tanto más se aproximará también la unidad a la perfección de la idea o la sustancia.

Con todo, lo que se comporta como réplica tiene siempre y necesariamente una naturaleza determinable, mientras que aquello a lo que corresponde tiene una naturaleza determinante. Ahora bien, como quiera que ambos son absolutamente uno en la idea de todas las ideas y ésta es la vida de toda vida, el obrar de todo obrar (pues sólo en razón de que es el obrar mismo no puede decirse de ella que obra), aquello puede ser considerado el querer, y esto el pensar en ella.

De este modo, habiendo en cada cosa algo determinable y algo determinante, aquello es expresión del querer divino y

esto lo es del entendimiento divino. Voluntad y entendimiento, lo uno y lo otro, los hay sólo en tanto que se revelan en las cosas creadas, no en sí mismos. Pero lo que une lo determinante con lo determinable es la imitación de la sustancia absoluta misma, o de la idea.

Es imposible decir, sin embargo, dónde empiezan y terminan lo que pertenece al modelo y lo que pertenece a la réplica, pues estando ambos infinitamente unidos en la idea no pueden separarse en ninguna cosa y están necesaria e infinitamente uno junto a otro.

Así pues, lo que en esta perspectiva aparece como determinable, es en sí a su vez una unidad semejante a la unidad arquetípica, y lo que en ella aparece de nuevo como lo determinable es, considerado por sí, una unidad en la que se mezclan lo determinable y lo determinante. Pues tan infinita es la realidad en el mundo-réplica como la posibilidad en el mundo-modelo, y surgen relaciones cada vez más y más elevadas de la posibilidad en aquel mundo con la realidad en éste.

Por consiguiente, cuanto más hay en lo determinable de la naturaleza de lo determinante, que es infinito, tanto más elevada es la unidad de la posibilidad y la realidad que expresa. De ahí que no necesite demostración el hecho de que los cuerpos orgánicos, y de entre ellos, el más orgánico de todos, sean lo más perfecto entre todo lo determinable.

Ahora bien, siendo el alma meramente la unidad del cuerpo, que es necesariamente individual, finito por su naturaleza, sus representaciones son necesariamente indefinidas, confusas e inadecuadas. Pues en tal medida la sustancia se la presenta no en sí sino en relación con la oposición de lo determinante y lo determinable, no como aquello en que ambos

son absolutamente uno sino como aquello que los enlaza de un modo finito.

La idea misma, o la sustancia del alma y el cuerpo, viene a dar, en la relación del alma con el cuerpo, en una relación externa con la sustancia absoluta y se ve compelida a someter al tiempo y a la duración en primer lugar al cuerpo y al alma y luego a otras cosas ligadas al concepto del cuerpo, y a conocer la sustancia absoluta misma tan sólo como fundamento de ser (tal es, empero, lo opuesto al conocimiento perfecto), tanto fuera de sí misma, en otras cosas, como en sí misma. Pues así como la sustancia misma es, en la relación con la unidad determinada del cuerpo y el alma, tan sólo una imagen de la verdadera unidad, todo lo real en otras cosas se convierte en lo mismo para ella. Éste es, pues, el modo cómo nace de las unidades el mundo fenoménico.

Con todo, cada unidad es, considerada en sí, al margen de la oposición del alma y el cuerpo, lo perfecto y la sustancia absoluta misma, pues ésta, que es indivisible no relativamente sino absolutamente y en sí, es respecto de cada unidad el mismo absoluto en el que son uno posibilidad y realidad y, siendo Una por su concepto, impidiéndole su propia naturaleza participar en la cantidad, cada una de las unidades es un mundo perfecto, autosuficiente, y existen tantas unidades como mundos. Pero, dado que cada mundo es igualmente completo y absolutamente en sí, los mundos no son distintos entre sí sino Un solo mundo.

Si consideramos ahora aquel en-sí en la unidad, vemos que nada puede acceder a ella desde fuera, pues la unidad es la unidad absoluta misma, que todo lo contiene en sí y lo hace salir de sí, y que nunca se divide por mucho que se separen las formas. Así pues, lo productivo en cada unidad es la propia perfección de todas las cosas. Por contra, aquello por lo

que lo eterno de ella, que es en esta perfección, se transforma en algo temporal es el principio limitador e individualizador.

Pues el en-sí de cada una representa, siempre igual, el universo, pero lo particular refleja en sí de aquella unidad absoluta tanto como expresa de ella por la oposición relativa del alma y el cuerpo, y, dado que la forma de esta oposición determina la mayor o menor perfección del alma y del cuerpo, en la perspectiva temporal cada una representa el universo según el grado de su desarrollo y en cada una hay de ello tanto como tal oposición ha puesto en ella por el principio individualizador. Pero cada una se determina en el mismo modo su padecer y su obrar al salir de la comunidad con lo eterno en lo cual se hallan las ideas de todas las cosas sin padecer unas por otras, cada una perfecta, igualmente absoluta.

Así pues, ninguna sustancia puede experimentar, como sustancia, el influjo de otra o influir sobre ella, pues cada una es, en cuanto sustancia, indivisible, completa, absoluta, el Uno mismo. La relación de alma y cuerpo no es una relación de lo distinto con lo distinto sino de la unidad con la unidad, en la cual cada una, considerada en sí y representando a su vez el universo según su naturaleza particular, conviene con la otra no por la conexión de causa y efecto sino por la armonía dispuesta en lo eterno. Si bien el cuerpo como tal es movido por el cuerpo, dado que en sí mismo pertenece a la apariencia, en el mundo verdadero no existe la transición, pues el en-sí es la unidad, que considerada en verdad es tan poco apta para el influjo como necesitada de él; antes bien, siempre igual a sí misma, crea lo infinito a partir de lo infinito.

Lo Uno, empero, que es absolutamente, es la sustancia de todas las sustancias, que recibe el nombre de Dios. La unidad de su perfección es el lugar universal de todas las unidades y se relaciona con ellas como lo hace en el reino de la aparien-

cia su viva imagen, el espacio infinito, con los cuerpos, a saber, atravesándolos todos sin ser afectado por los límites de lo individual.

Sólo en la medida en que las representaciones de las unidades son imperfectas, limitadas y confusas, representan el universo fuera de Dios; en la medida en que son adecuadas lo representan en él. Dios es, por tanto, la idea de todas las ideas, el conocer de todo conocer, la luz de toda luz. De él viene y a él vuelve todo. Pues, en primer lugar, el mundo fenoménico es sólo en las unidades y no está separado de ellas, pues sólo en la medida en que divisan la apariencia turbia de la unidad es en ellas sensible el universo, compuesto de cosas particulares, perecederas e incesantemente cambiantes. Pero a su vez las propias unidades están separadas de Dios sólo en relación con el mundo fenoménico; en sí son en Dios y unas con él.

Esto, amigos, que comprende de aquella doctrina tan sólo los puntos principales, basta a mi parecer para demostrar que también esta forma de la filosofía conduce al Uno que ha sido determinado como aquello en lo que todo es sin oposición y que es lo único en lo que se contemplan la perfección y la verdad de todas las cosas.

BRUNO: Resta tan sólo, de acuerdo con vuestros deseos, amigos, considerar las oposiciones del realismo y el idealismo. Sólo que se acerca la hora de concluir. Procuraremos, pues, Luciano, comprender lo máximo en lo mínimo. ¿No te parece que avanzaremos si tomamos como base de la indagación la cuestión acerca de qué realismo ha de oponerse al idealismo y qué idealismo ha de oponerse al realismo?

LUCIANO: Ante todo parece entonces necesario decir cómo pueden distinguirse en general idealismo y realismo. No por el objeto, si ambos aspiran a la forma suprema de conoci-

miento, pues éste es necesariamente uno sólo. Si uno de ellos no es de naturaleza especulativa, entonces no hay comparación posible. Si ninguno de los dos, entonces no merece la pena el esfuerzo de indagar su diferencia. Ahora bien, lo Uno de toda filosofía es el absoluto.

BRUNO: Éste debe ser, pues, en ambos, en el mismo modo objeto de la forma suprema de conocimiento.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Crees, entonces, que se distinguen por la forma de considerarlo.

LUCIANO: Eso pienso.

BRUNO: ¿Cómo, empero? ¿Hay en el absoluto alguna diferencia o duplicidad o es más bien necesaria y absolutamente uno?

LUCIANO: No hay duplicidad en él mismo sino en la consideración. Pues si se considera en él lo real, surge el realismo, y si lo ideal, el idealismo. En él mismo, empero, lo real también es lo ideal y viceversa.

BRUNO: Parece necesario que precises lo que entiendes por real y por ideal; pues, como sabemos, estas palabras están sometidas a muy distintos significados.

LUCIANO: Entendamos entonces, en esta indagación, por lo real la esencia y por lo ideal la forma.

BRUNO: Así pues, el realismo surgiría de la reflexión sobre la esencia y el idealismo de la atención a la forma del absoluto.

LUCIANO: Así es.

BRUNO: ¿No decíamos, empero, que en el absoluto la forma y la esencia son absolutamente uno?

LUCIANO: Tan necesariamente como se distingue en lo finito la esencia de la forma.

BRUNO: ¿Cómo son, empero, uno?

LUCIANO: No por conexión sino de tal modo, que cada uno es por sí lo mismo, a saber, todo el absoluto.

BRUNO: Así pues, realismo e idealismo, al considerar el absoluto el uno según la esencia y el otro según la forma, consideran necesariamente y sin contradicción en ambas sólo Una cosa (si se le puede llamar cosa), un objeto.

LUCIANO: Evidentemente.

BRUNO: ¿Cuál sería, empero, la mejor manera de caracterizar una unidad tal, que no descansa sobre un ser a la vez sino en un ser idéntico?

LUCIANO: Ya antes la hemos caracterizado, a mi parecer no impropiamente, como indiferencia, y con ello hemos dado expresión precisamente a aquella indiferencia de la consideración.

BRUNO: Pero si idealismo y realismo son las oposiciones supremas de la filosofía, ¿no descansa sobre la comprensión de esta indiferencia la comprensión de la filosofía sin oposición alguna, de la filosofía por antonomasia?

LUCIANO: Sin duda.

BRUNO: Sigamos indagando acerca de éste que es el más alto de los secretos. ¿No hemos dejado establecido ya antes que el absoluto mismo no es ninguno de los opuestos sino pura identidad y que no es nada más que él mismo, a saber por completo absoluto?

LUCIANO: Ciertamente.

BRUNO: Acerca de la forma habíamos convenido, empero, que lo es de lo uno y de lo otro, esto es, de la idealidad y de la realidad, de lo subjetivo y de lo objetivo, de ambos con igual infinitud.

LUCIANO: Así es.

BRUNO: Pero toda unidad de lo subjetivo y lo objetivo, pensada como activa, es un conocer.

LUCIANO: Se entiende.

BRUNO: Así pues, un conocer que es con la misma infinitud ideal y real es un conocer absoluto.

LUCIANO: Sin duda alguna.

BRUNO: Además, un conocer absoluto no es un pensar en oposición a un ser, antes bien, mantiene unidos en sí y de manera absoluta pensar y ser.

LUCIANO: Indiscutible.

BRUNO: Tiene, pues, asimismo pensar y ser bajo sí, no sobre sí.

LUCIANO: Es superior a ambos, en tanto que éstos son opuestos.

BRUNO: Este conocer, empero, mantiene con la esencia de lo eterno una relación de indiferencia absoluta.

LUCIANO: Necesariamente, puesto que es la forma.

BRUNO: Pero, dado que tiene pensar y ser bajo sí, será imposible hacer de éstos atributos inmediatos del absoluto según la esencia.

LUCIANO: Imposible.

BRUNO: ¿Podremos entonces considerar perfecto, desde el lado de la forma, un idealismo que considera el pensar y la extensión como los atributos inmediatos del absoluto, tal como se suele entender aquel idealismo que se tiene en general por el más perfecto?

LUCIANO: Nunca jamás podremos hacer esto.

BRUNO: A aquellos que, de una u otra forma, hacen del pensar como tal el principio y le oponen absolutamente el

ser, los incluiremos, empero, enteramente entre los menores de edad en filosofía.

LUCIANO: Bien dicho.

BRUNO: ¿No es necesario que caractericemos el conocer absoluto como un conocer en el cual el pensar es inmediatamente también un poner el ser, así como el poner el ser es asimismo un pensar, frente al conocer finito, donde el ser aparece más bien como un no poner el pensar y el pensar como un no ser el ser?

LUCIANO: Parece inevitable.

BRUNO: ¿No ponemos precisamente por ello, empero, aquel conocer absoluto como absolutamente idéntico, simple, puro, sin división alguna, siendo así que respecto del mismo no hay oposición de pensar y ser?

LUCIANO: Ciertamente.

BRUNO: Así pues, pensar y ser están en él virtualmente, no efectivamente. Aquello de lo cual algo se desprende no precisa contener lo que se desprende sino que puede ser absolutamente simple. Aquel conocer, precisamente por ser absoluto, en su relación con la finitud o con el fenómeno hace necesaria la separación de pensar y ser; de otro modo no puede, como absoluto, expresarse en cosas finitas. Ambos son puestos, empero, con la separación misma y en modo alguno existen antes y en aquél.

LUCIANO: Forzoso es admitir que todo esto es tal como dices.

BRUNO: En lo finito como tal, sin embargo, pensar y ser no pueden ya estar jamás unidos de un modo absoluto sino que lo están siempre sólo relativamente.

LUCIANO: Consecuencia necesaria, según parece, de que la finitud descansa, según la forma, en la oposición del pensar y

el ser.

BRUNO: ¿No hay, con todo, aun en lo finito un punto en el que ambos están, si no absolutamente inseparados, sí al menos absolutamente unificados, a saber, allí donde la esencia del absoluto expresada en lo infinito es perfectamente manifiesta en lo que se expresa en lo finito o el ser?

LUCIANO: Hemos deducido un punto tal. Está necesariamente allí donde el conocer infinito se refiere, en cuanto lo subjetivo, a un ser objetivo en el que se manifiesta como realidad la posibilidad infinita toda de la esencia del absoluto. Es el punto de inserción de lo infinito en lo finito.

BRUNO: Con todo, la relación del conocer infinito con lo objetivo es, al margen de la infinitud que lo objetivo expresa en lo finito, la relación con un individuo. Así pues, la unidad del pensar con el ser es absolutamente tan sólo en la idea y en la intuición intelectual, de hecho o en la realidad es siempre sólo relativa.

LUCIANO: Esto es claro.

BRUNO: Ahora bien, como quiera que hemos llamado yoidad en general a aquella unidad determinada del pensar y del ser, la podemos llamar, en tanto que es intuida intelectualmente, yoidad absoluta, y, en tanto que relativa, yoidad relativa.

LUCIANO: Sin reservas.

BRUNO: Así, en la yoidad relativa los objetos son puestos y determinados, por cierto, como infinitos por medio de la relación del conocer puesto objetivamente con el concepto infinito, pero sólo para y en su finitud, de modo que la oposición de lo finito y lo infinito está superada sólo relativamente. Nacen verdades relativas y un saber que, si bien es infinito, es sólo relativo.

LUCIANO: También sobre este punto nos hemos puesto de acuerdo.

BRUNO: En la yoidad absoluta, o en la intuición intelectual, en cambio, las cosas no están determinadas, aunque infinitamente, para el fenómeno, sino según su carácter eterno, o tal como son en sí. Nace el saber absoluto.

LUCIANO: Así debe ser.

BRUNO: En la medida en que los objetos son determinados infinitamente sólo por el saber relativo, son también sólo por y para este saber.

LUCIANO: Ciertamente.

BRUNO: Y si queremos ver en la idealidad, en sentido corriente, sólo lo opuesto a la realidad sensible y en el idealismo nada más que una doctrina que niega la realidad del mundo sensible, entonces, puestas así las cosas, toda filosofía es necesariamente idealismo y es asimismo necesariamente opuesta al realismo, tomado éste también en sentido corriente.

LUCIANO: Necesariamente.

BRUNO: Desde este punto de vista de la mera unidad relativa de sujeto y objeto la unidad absoluta de ambos aparece como algo absolutamente independiente de ella, inalcanzable para el saber. Únicamente en el obrar deviene, de acuerdo con la naturaleza que adquiere en el saber relativo, esto es, como absolutamente independiente de este saber, objetiva, pues lo objetivo en aquello que debe acontecer aparece como lo que en modo alguno es un saber, porque éste (según la presuposición) es condicionado, mientras que el obrar es incondicionado. Con ello queda fijada la relación de diferencia del absoluto con el saber y el conocer. Así, desde el saber relativo, lo proto-real es remitido a la ética y la especulación, respecto del mismo, a la obligación. Sólo aquí aparece la uni-

dad del pensar con el ser categórica y absoluta pero, en razón de que la armonía absoluta de la realidad con la posibilidad no es jamás posible en el tiempo, no es puesta absolutamente sino postulada absolutamente y, por tanto, como dictado y como tarea infinita para el obrar y como fe para el pensar, fe que es el fin de toda especulación.

LUCIANO: Nada hay que oponer a la exactitud de esta argumentación.

BRUNO: Una vez la unidad absoluta del pensar y del ser existe sólo como postulado, en todas partes en donde es, en la naturaleza por ejemplo, es sólo por y para el deber, el cual es el principio no sólo de todo obrar sino también de todo ser. La naturaleza tiene significado especulativo sólo para la ética, pues es solamente órgano medio. No es por mor de su propia divinidad, bella sin un fin exterior a ella y en sí misma, sino que considerada por sí es algo muerto, mero objeto o materia de un obrar que está fuera de ella y no dimana de ella.

LUCIANO: Se sigue lo que dices.

BRUNO: ¿No representará plenamente una filosofía fundada en un saber de esta clase el prototipo de la conciencia vulgar? ¿Y no le será enteramente adecuada, sin ser —precisamente por ello— en lo más mínimo filosofía?

LUCIANO: Sin duda alguna.

BRUNO: ¿Se opondrá necesariamente al realismo aquel idealismo que, una vez ha perdido la unidad absoluta, convierte en principio, en lugar del punto absoluto de indiferencia, el punto relativo de la subordinación del ser al pensar, de lo finito y eterno a lo infinito?

LUCIANO: Indefectiblemente, si el realismo se funda en la esencia del absoluto y si sólo el conocer absoluto puede ser equiparado a ella.

BRUNO: Precisamente por ello un idealismo tal no pone el principio en lo ideal sino sólo en lo ideal fenoménico.

LUCIANO: Necesariamente, pues de lo contrario se vería a sí mismo fuera de toda oposición con el realismo.

BRUNO: El puro sujeto-objeto, empero, aquel conocer absoluto, el yo absoluto, la forma de todas las formas, es el hijo innato del absoluto, eterno igual que él, no distinto de su esencia, sino uno. Quien posee, pues, al hijo posee también al padre, sólo por el uno se llega al otro, y la doctrina que emana del uno es la misma que la que emana del otro.

Así pues, conocer aquella indiferencia en el absoluto, esto es, conocer que respecto de él la idea es la sustancia, lo absolutamente real, la forma es también la esencia y la esencia la forma, inseparables una de otra, que cada una no sólo es la imagen del todo idéntica de la otra sino que es la otra misma, conocer esta indiferencia significa conocer el punto esencial y, por así decir, aquel metal primigenio de la verdad cuya materia alea toda verdad particular y sin el cual nada es verdadero.

Este punto esencial es el mismo en el idealismo y en el realismo, y cuando ambos se oponen es que uno de ellos, o ambos, carecen del conocimiento o de una acabada exposición del mismo.

En cuanto a la forma y a la exigencia de cultivar el compacto germen de aquel principio hasta su máximo desarrollo y hasta la armonía perfecta con la configuración del universo, de la cual ha de ser la filosofía la reproducción fiel, no podemos prescribirnos, a nosotros y a los demás, mejor regla a tener en cuenta para nuestro propósito que lo que nos transmiten las palabras de un filósofo: Para penetrar en los más profundos secretos de la naturaleza no debemos cansarnos de investigar los más opuestos y antagónicos extremos de las

cosas. No es lo más grande encontrar el punto de unión sino desarrollar a partir del mismo también su opuesto. Éste es el auténtico y más profundo secreto del arte.

Siguiendo esta regla, conoceremos primero en la absoluta igualdad de la esencia y la forma el modo cómo manan de su interior tanto lo finito como lo infinito y que el uno está necesaria y eternamente junto al otro, y comprenderemos cómo aquel rayo simple que procede del absoluto y es él mismo aparece dividido en diferencia e indiferencia, finito e infinito. Determinaremos exactamente para cada punto del universo la forma de la separación y de la unidad hasta alcanzar el lugar en el que aquel punto absoluto de unidad aparece dividido en los dos puntos relativos, y conoceremos en uno de ellos el origen del mundo real y natural, en el otro el origen del mundo ideal y divino. En aquél festejaremos la encarnación de Dios desde la eternidad, y en éste la necesaria divinización del hombre, y moviéndonos libremente y sin resistencia arriba y abajo en esta escalera espiritual, veremos al descender separada la unidad del principio divino y natural, y al ascender y reunir todo de nuevo en lo Uno, la naturaleza en Dios y Dios en la naturaleza.

Luego, habiendo alcanzado esta altura y contemplado la armónica luz de aquel conocer magnífico, y habiendo conocido en éste al mismo tiempo lo real de la esencia divina, nos será dado ver la belleza en su máximo esplendor sin ser deslumbrados por su semblante y vivir en la bienaventurada comunión con todos los dioses. Comprenderemos entonces el alma regia de Júpiter y su poder. Bajo él se encuentran el principio formador y el principio sin forma, que un Dios subterráneo reúne en las profundidades del abismo, aunque él vive en el éter inaccesible. Tampoco los destinos del universo permanecerán ocultos para nosotros: la retirada del principio divino del mundo y la manera cómo fue entregada

a la rígida necesidad la materia que estaba ligada a la forma. Asimismo resultarán claras las representaciones de los destinos y la muerte de un dios, que se dan en todos los misterios, los padecimientos de Osiris y la muerte de Adonis. Pero sobre todo nuestros ojos estarán dirigidos a los dioses superiores y, alcanzando por la contemplación la participación en el ser más bienaventurado, llegaremos a ser, como lo expresan los antiguos, verdaderamente perfectos, y viviremos en el glorioso círculo, no sólo como salvados de la mortalidad sino como aquellos que han recibido el numen de bienes inmortales. Sin embargo, amigos, nos apremian ya la noche que cae y la luz de astros que brillan solitarios. Vayámonos, pues, de aquí.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Leonberg, actual Alemania, 1775 - Baz Ragaz, Suiza, 1854) Filósofo alemán. Uno de los máximos exponentes del idealismo y de la tendencia romántica en la filosofía alemana, su gran precocidad se hace evidente en el hecho de que a los ocho años dominaba las lenguas clásicas, y que antes de los veinte había desarrollado ya un sistema filosófico propio.

Su pensamiento pasó por numerosas etapas distintas —tanto gracias a su precocidad como a su longevidad— que la mayoría de críticos han clasificado en cinco. Estudió filosofía y teología en el Seminario de Tubinga, donde coincidió con Hegel y Hölderlin; como ellos, recibió la influencia de la filosofía de Kant y del pensamiento de Fichte, entonces en boga, como también las

ideas de la Revolución Francesa, y se fue apartando de la teología para encaminarse hacia la filosofía.

A partir de 1795 fue preceptor en Leipzig, donde se relacionó con el círculo romántico de los hermanos Schlegel. Este contacto determinó su alejamiento de la filosofía de la conciencia de Fichte, así como la elaboración de una filosofía de la naturaleza que reivindicaba su principio activo y vital, frente a la noción de Fichte, que veía en ella una mera resistencia pasiva frente al sujeto. En 1796 conoció a Goethe, quien logró para él una cátedra en la Universidad de Jena, donde compartió la fama con Fichte. Por esa época contrajo matrimonio con Caroline Schlegel, quien le inspiró una profunda pasión.

El intento de conectar su filosofía de la naturaleza con la de Fichte, que partía del Yo, lo llevó a elaborar también un idealismo trascendental, en que la relación entre naturaleza y sujeto se producía a través de la intuición intelectual, que participa a un tiempo de la inmediatez de la intuición sensible y de la comprensión (mediación) del intelecto; Fichte no aceptó, sin embargo, sus tesis.

En el año 1803 se trasladó a la Universidad de Wurzburgo, donde enseñó hasta 1806. En esta época, su filosofía del Absoluto derivó hacia la llamada filosofía de la identidad, que afirma la indiferencia entre sujeto y objeto, ambos procedentes del Absoluto previo a su distinción y en el que son «lo mismo». Hegel, cercano a las posiciones de Schelling en un principio, se apartó de ellas en la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde critica la vaguedad y en último término la vacuidad de sus conceptos de absoluto e intuición.

Desplazado a un segundo plano de la escena intelectual alemana por el éxito del sistema hegeliano, se retiró de la vida pública y aceptó el cargo de secretario general de la Academia de Bellas Artes de Munich. La muerte de su esposa, en 1809, le

afectó profundamente. Schelling realiza en esta época un giro importante en sus concepciones, que desemboca en la llamada «filosofía de la libertad», en la cual niega que la racionalidad sea el fundamento del mundo, y pone en su lugar el deseo, el impulso vital irracional, con lo cual se anticipa en cierto modo a las concepciones de Schopenhauer y al vitalismo filosófico posterior. La libertad humana sólo puede ser tal si es libertad para el bien y para el mal, al que reserva una entidad positiva, en contra de la tradición derivada de Agustín de Hipona, que lo concebía negativamente como ausencia de bien.

Su pensamiento adopta en esta etapa un tono cada vez más cercano a la teología, y concibe la historia del mundo como el proceso de autoconocimiento de Dios, el Absoluto, a través de la contraposición de «luz» y «oscuridad», conceptos de los que el primero corresponde a la transparencia y la apertura a la razón y el bien, frente al egoísmo y la fuerza centrípeta que domina a cualquier ser; este impulso desviado del deseo, que tiende a encerrarse sobre sí y a apartarse del Espíritu, constituye la positividad del mal.

Tras un breve período como docente en la Universidad de Erlangen (1820-1827), en 1841 regresó a Munich en calidad de profesor de la universidad creada por Luis de Baviera, con la intención de exponer las teorías que había desarrollado en los años precedentes, sin publicarlas, para renovar profundamente la filosofía. Sin embargo, su doctrina no cuajó, dado el auge del hegelianismo; poco después, abandonó definitivamente la enseñanza. Su pensamiento sólo fue recuperado, años más tarde, por Heidegger y otros pensadores existencialistas.

ÍNDICE

Bruno 2
Introducción 4
Bruno 11
Sobre el autor 138